رجال ابن الغضائري

احمد بن الحسين بن عبيد الله (ره)

من اعلام القرن الرابع الهجري

تحقيق

ماجد الكاظمي

وتليه رسالتان

الأولى حول رواية سواد بن قيس الواردة حول رحلة

الرسول المصطفى (ص)

الثانية في اثبات مكذوبية رواية النيروز للمعلى بن

خنيس

بسم الله الرحمن الرحیم

الرجال لابن الغضائری

کاتب:

احمد بن حسین بن غضائری

نشرت فی الطباعهٔ:

دار الهدی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

رجال ابن الغضائری

اشاره

سرشناسه : ابن غضائری، احمدبن حسین، قرن ۴؟ق.

عنوان و نام پدیدآور : الرجال ابن الغضائری/ احمدبن الحسین بن عبیدالله بن ابراهیم ابی الحسین الواسطی البغدادی؛ تحقیق ماجد الکاظمی.

مشخصات نشر : قم: دار الهدی، ۱۴۲۲ق.

مشخصات ظاهری : ۲۶۸ص.

یادداشت : عربی.

موضوع : حدیث -- علم الرجال

موضوع : محدثان

رده بندی کنگره : BP۱۱۵/الف۲۷ر۳ ۱۳۸۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۲۹۲۴

ص: ۱

اشاره

رجال ابن الغضائری

احمد بن الحسین بن عبید الله الغضائری

بضمیمه عده بحوث

ایه الله الشیخ ماجد الکاظمی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ثم الصلاه والسلام علی البشیر النذیر محمد المصطفی وعلی اله الطیبین الطاهرین واللعن علی اعدائهم اجمعین

تحقیق رجال ابن الغضائری

وبعد: الکتاب الذی بین یدیک هو کتاب رجال ابن الغضائری احمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری رحمه الله و قد منّ الله تعالی علینا باتمام تحقیقه و استخراجه من کتاب مجمع الرجال للمرحوم القهبائی قدس سره و لکنی لاجل اتمام الفائده ادخلت فیه اقواله و ما نقل عنه مما لم یذکره فی کتابه الضعفاء مع ذکر المصدر و علی ترتیب الحروف حتی یسهل علی الراغبین الاطلاع علی آرائه و تحقیقاته ثم انی فی مقدمه التحقیق اعتمدت علی ما کتبه العلامه الشیخ جعفر السبحانی فی کلیات علم الرجال(۱) وعلقت علی مطالبه مجموعه من الملاحظات کما تجده فی طبعته الاولی ولکنی هنا ادخلت التعالیق والملاحظات داخل المتن وتصرفت بالمتن بما یناسب المقام .

ص:۲

۱- کلیات علم الرجال ص۷۹-۱۰۳

المقدمه

اشاره

ان من اهم الكتب الرّجاليه الّتى تعدّ من أمّهات الكتب الرجاليّه الكتاب الموسوم ب_رجال الغضائرى تاره و رجال ابن الغضائرى اخرى ، و ليس هو إلّا كتاب الضعفاء الّذى أدرجه العلّامه فى خلاصته، وابن داوود فى رجاله و القهبائى فى مجمعه،كما ولا بد من البحث عن شخصيته وانه من هو ابن الغضائرى و هل ان كتابه وصل الينا و ما قيمته العلميّه فلا بد من البحث عنها وغيرها مما له علاقه فى ذلك فنقول:

أ- ترجمه الغضائرى :

الحسين بن عبيدالله بن ابراهيم الغضائرى من رجال الشيعه و هو المعنى فى كتب الرجال بإكبارفقال النجاشى عنه: شيخنا رحمه الله له كتب ثمّ ذكر اسماء تآليفه البالغه إلى أربعه عشر كتاباً لكنه لم يسمّ له أىّ كتاب فى الرجال، ثمّ قال: أجازنا جميعها و جميع رواياته عن شيوخه ومات رحمه الله فى منتصف شهر صفر سنه إحدى عشر و أربعمائه(۱).

وقال الشيخ فى رجاله: الحسين بن عبيد الله الغضائرى يكنى أبا عبد الله، كثير السّماع، عارف بالرجال و له تصانيف ذكرناها فى الفهرس، سمعنا منه و أجاز لنا بجميع رواياته. مات سنه إحدى عشر و أربعمائه(۲)

ص:۳

۱- رجال النجاشى: الرقم ۱۶۶.

۲- رجال الشيخ: الصفحه ۴۷۰ ، الرقم ۵۲.

و لم یذکره فی الفهرس مع کونه صاحب تصانیف.

و الغرض من ذلک أنّ هذه التعابیر دالّه علی حسن حال الرجل بل وثاقته ، بل یکفی کونه من مشایخ النجاشی و الشیخ، و قد ثبت أنّ مشایخ النجاشی کلّهم ثقات وذلک لان النجاشی عبر بما له دلاله علی ذلک.

ب- ترجمه ابن الغضائری:

هو أحمد بن الحسین بن عبیدالله، ذکره الشیخ فی مقدّمه الفهرس و قال: إنّی لمّا رأیت جماعه من شیوخ طائفتنا من أصحاب الحدیث عملوا فهرس کتب اصحابنا و ما صنّفوه من التّصانیف و رووه من الأصول، و لم أجد أحداً استوفی ذلک ... إلّا ما قصده أبوالحسن(۱) أحمد بن الحسین بن عبیدالله رحمه الله فإنه عمل کتابین، أحد هما ذکر فیه المصنّفات و الآخر ذکر فیه الأصول، واستوفاهما علی مبلغ ما وجده و قدر علیه، غیر أنّ هذین الکتابین لم ینسخهما احد من اصحابنا و اخترم هو عمد بعض ورثته الی اهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه(۲).

ویظهر من النجاشی فی ترجمه أحمد بن الحسین الصیقل أنّه اشترک مع ابن الغضائری فی الأخذ عن والده و غیره حیث قال: «له کتب یعرف منها

۱- هذا هو الموجود فی الفهرست و بهذه الکنیّه صرح النجاشی (رجال النجاشی ص ۱۱) خلافاً لابن طاووس فانه اول من کنّاه بابی الحسین و مثله العلامه ایضا و لا شاهد لهما.(رجال العلامه ص۸ و قاموس الرجال ج۱/ص ۴۴۰)

۲- دیباجه فهرس الشیخ: الطبعه الاولی الصفحه ۱-۲ و فی الطبعه الثانیه الصفحه ۱۳-۲۴ .

إلّا النوادر، قرأته أنا و أحمد بن الحسين رحمه الله على ابيه(۱)، كما يظهر ذلک أيضاً فی ترجمه علیّ بن الحسن بن فضّال حيث قال:« قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصّلاه و الزكاه و مناسک الحجّ و الصيام و الطلاق و...... على أحمد بن عبدالواحد فی مدّه سمعتها معه»(۲) و يظهر ذلک فی ترجمه عبد الله بن أبی عبد الله محمّد بن خالد بن عمر الطياسی قال: «و لعبد الله كتاب نوادر الى أن قال: و نسخه اخرى نوادر صغيره رواه أبو الحسين النصيبی، أخبرناها بقراءه أحمد بن الحسين»(۳).

بل يظهر من ترجمه علیّ بن محمّد بن شيران أنّه من أساتذه النجاشی حيث قال: (كنّا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين) (۴) و الاجتماع عند العالم لا يكون الّا للاستفاده منه.

و العجب أنّ النجاشی مع كمال صلته به و مخالطته معه لم يعنونه فی فهرسه مستقلاً، و لم يذكر ما قاله الشيخ فی حقّه من أنّه كان له كتابان ...... الخ،

نعم نقل عنه فی موارد و أشار فی ترجمه أحمد بن محمّد بن خالد البرقی إلی كتاب تاريخه.

ص:۵

۱- رجال النجاشی: الرقم ۲۰۰.

۲- رجال النجاشی: الرقم ۶۷۶.

۳- رجال النجاشی: الرقم ۵۷۲.

۴- رجال النجاشی: الرقم ۷۰۵

هـذا و یکفی فی وثاقه الرجل اعتماد مثل النجّاشـی علیه و التعبیر عنه بما یشـعر بالتکریم ،وقـد نقل المحقّق الکلباسـی کلمات العلماء فی حقّه بعد ما نقل کلمات العلماء من المتأخرین و اختلافهم فی الحکم بضـعفه و وثاقته لکنه فی المبحث الثانی اختصـه ببیـان حـاله و قـال: الظـاهر انه من عیون الطـائفه و اجلاـئهم و وجوه الاصـحاب و عظمـائهم و الـدلیل علیه مـا یظهر من التتبع فی مطاوی کلمات علمائنا الاعلام:

منها: ما سـبق من شـیخ الطائفه فی الفهرست فیه فقـد عـدّه من شـیوخ الطائفه من اصـحاب الحـدیث بل من متمهریهم فی فن الرجال و من المعلوم عدم اعتماد مثله علی من لم یکن محل الاعتبار فهو اماره الوثاقه و آیه العداله.

و منها: ما یظهر من عـده من کلمات السـید السـند المتقـدم ...... (اقول: و ذکر کلمات ابن طاووس فی ذلک مما یـدل علی المقصود).

و منهـا: ما یظهر من غیر موضع من کتاب النجاشـی من الاسـتناد الی مقاله و الاعتماد علی کلامه کما قال فی خیبری ...... و مثله فی غیره. (اقول ثم ذکر کلمات بعض العلماء فی ذلک).

و منها: ما یظهر من عده من کلمات العلامه فانه قد اعتمد علی جرحه فی الخلاصه مره بعد اخری ...... الخ.

اقول: و بعد اعتماد من عرفت لا شک فی وثاقه الرجل وجلالته کما لا یخفی.

ص:۶

ج– كيفيه وقوف العلماء على كتاب الضعفاء

إنّ أوّل من وجده هو السّيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنى الحلّى (المتوفى سنه ۶۷۳) فأدرجه موزّعاً له فى كتابه حلّ الاشكال فى معرفه الرجال الّذى ألفه عام ۶۴۴، و جمع فيه عبارات الكتب الخمسه الرجاليّه و هى رجال الطوسى و فهرسه و اختيار الكشى و فهرس النجاشى و كتاب الضعفاء لابن الغضائرى. قال السيد فى أوّل كتابه بعد ذكر الكتب بهذا الترتيب: «ولى بالجميع روايات متّصله سوى كتاب ابن الغضائرى» فلم يكن لديه سند اليه كما ان نسبه الكتاب اليه لم تكن مشكوكه فى زمانه والا لما ارسلوا الكتاب اليه ارسال المسلمات.، و لم يجد السيّد كتاباً آخر للممدوحين منسوباً إلى ابن الغضائرى و إلّا أدرجه أيضاً و لم يقتصر على الضعفاء.

فما قيل من انه لم يكن ادراجه فيه من السيّد لأجل اعتباره عنده باطل.وذلك لانه لاشك فى اعتباره عنده والّا لم يدرجه فى عرض الكتب الرجاليّه لكن: على حد اعتبار باقى الكتب الرجاليّه مثل فهرس النجاشي وامثاله .

ثم تبع السيّد تلميذاه العلامه الحلّى (المتوفى عام ۷۲۶) فى الخلاصه و ابن داود فى رجاله (المؤلّف فى ۷۰۷) فأدرجا فى كتابيهما عين ما أدرجه استاذهما السيد ابن طاووس فى «حل الاشكال» و صرّح ابن داود عند ترجمه استاذه المذكور بأنّ اكثر فوائد هذا الكتاب و نكته من إشارات هذا الاستاذ و تحقيقاته.

ثمّ إنّ المتأخّرين عن العلامه وابن داود كلّهم ينقلون عنهما، لأنّ نسخه الضعفاء الّتی وجدها السید ابن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخرین عنه، و لم یبق من الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری إلّا ما وضعه السید ابن طاووس فی کتابه «حلّ الاشکال»، و لولاه لما بقی منه أثر.

و أمّا کتاب «حل الاشکال» فقد کان موجوداً بخطّ مؤلّفه عند الشهید الثّانی، کما ذکره فی اجازته للشیخ حسین بن عبد الصمد، و بعده انتقل الی ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه کتابه الموسوم ب_ «النحریر الطاووسی» ثمّ حصلت تلک النسخه بعینها عند المولی عبد الله بن الحسین التستری (المتوفّی سنه ١٠٢١) شیخ الرجالیین فی عصره، و کانت مخرقه مشرفه علی التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات کتاب الضعفاء، المنسوب الی ابن الغضائری، مرتباً علی الحروف و ذکر فی أوّله سبب استخراجه فقط. ثم أدخل تلمیذه المولی عنایه الله القهبائی، تمام ما استخرجه المولی عبد الله المذکور، فی کتابه مجمع الرجال المجموع فیه الکتب الخمسه الرجالیّه حتّی إنّ خطبها ذکرت فی أوّل هذا المجمع(١).

و إلیک نصّ ما ذکره المولی عبد الله التستری حسب ما نقله عنه تلمیذه القهبائی فی مقدّمه کتابه مجمع الرجال: «اعلم – أیّدک الله و إیّانا– أنّی لما وقفت علی کتاب السید المعظم السید جمال الدین أحمد بن طاووس فی الرجال، فرأیته مشتملاً علی نقل ما فی کتب السلف، و قد کنت رزقت بحمد الله النافع من تلک الکتب، إلّا کتاب ابن الغضائری، فإنّی کنت ما

١- ٢ راجع الذریعه الی تصانیف الشیعه: ج١ الصفحه ٩-٢٨٨، و ج١٠ الصفحه ٩-٨٨.

سمعت له وجوداً فی زماننا و کان کتاب السید هذا بخطّه الشریف مشتملاً علیه فحدانی التبرّک به مع ظنّ الانتفاع بکتاب ابن الغضائری أن أجعله منفرداً عنه راجیاً من الله الجواد، الوصول إلی سبیل الرشاد».

اقول و قد جاء فی هامش هذه المقدمه: «و هذه النسخه مع شرافتها بخط السید فیها آثار الشهید -رحمه الله تعالی- و هو الان من کتب خزانه الشهید الثانی فقیه اهل البیت علیهم السلام الشیخ المحقق زین الدین العاملی رحمه الله و قد کان مشرفاً بنظره و هو کتاب نفیس یغنی عن جمیع کتب السلف مع ما فیه من الزاویه التی افادها السید قدس الله تعالی ارواحهم و هو قریب من الاندراس –من افادات المولی الاستاذ-. (مجمع الرجال: ج۱ الصفحه ۱۰) اقول: و الظاهر ان المراد من السید هو السید ابن طاووس علیه الرحمه. کما و ان المراد من الشهید هو الشهید الاول علیه الرحمه .

و علی ذلک فالطّریق إلی ما ذکره ابن الغضائری عباره عمّا أدرجه العلامه و ابن داود فی رجالیهما و أخیراً ما أدرجه القهبائی ممّا جرّده استاذه التستری عن کتاب «حلّ الإشکال» و جعله کتاباً مستقلّاً.

هذا هو حال کتاب ابن الغضائری و کیفیّه الوقوف علیه و وصوله إلینا.

و– رد شبهه تلف الکتاب

قال الشیخ فی مقدّمه الفهرس و قال: إنّی لمّا رأیت جماعه من شیوخ طائفتنا من أصحاب الحدیث عملوا فهرس کتب اصحابنا و ما صنّفوه من التّصانیف ورووه من الأصول، و لم أجد أحداً استوفی ذلک ... إلّا ما قصده أبوالحسن أحمد بن الحسین بن عبیدالله رحمه الله فإنه عمل کتابین،

ص:۹

أحـد هما ذكر فيه المصـنّفات و الآخر ذكر فيه الأصول، واسـتوفاهما على مبلغ ما وجـده و قـدر عليه، فإنه عمل كتابين، أحد هما ذكر فيه المصنّفات و الآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده و قدر عليه، غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما احد من اصحابنا واخترم هو عمد بعض ورثته الى اهلاك هذين الكتابين و غيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه (١)

قيل ان هذه العباره تفيد إنه قد تلف الكتابان قبل استنساخهما.

اقول: الصـحيح بطلان هـذه الحكايه و ان كتبه لم تتلف كما حققه العلامه التسترى قدس سره فانه بعد ما ذكر ان ابن الغضائرى كان ذا كتب متعـدده كتابين فى فهرست كتب الاصـحاب: احدهما فى مصـنفاتهم و الاخر فى اصولهم، وكتابين فى الممدوحين والمـذمومين و لكل موضوع و ان الشـيخ(ره) نقل عن بعض الورثه تلف جميع كتبه ، قال: «فالحق عدم تحقق الحكايه و ان كتبه الاربعه بقيت بعده و وصـلت الى النجاشى امّا فهرستاه: فلانه قال فى صالح ابى مقاتل: ذكره احمد بن الحسين و قال: صنف كتاباً فى الامامه، و قال فى الحسـين بن محمـد الازدى بعد ذكر كتبه: ذكر ذلك احمد بن الحسـين، و قال فى ابى الشداخ: ذكر احمد بن الحسين انه وقع اليه كتاب فى الامامه، و قال فى جعفر بن احمد بن ايوب: ذكراحمد بن

١- ديباجه فهرس الشيخ: الطبعه الاولى الصفحه ١-٢ و فى الطبعه الثانيه الصفحه ١٣-٢۴

الحسين أنّ له كتاب الرد، و قال فی خالد بن يحيى بن خالد: ذكره احمد بن الحسين و قال: رأيت له كتابا.

فان قيل: لعله نقل جميع ذلك عنه مشافهه فلا يدل على وجود الكتابين .

قلت: الظاهر أنه ان يرو عنه مشافهه يعبّر عن ذلك بقوله: قال احمد بن الحسين، كما فی احمد بن الحسين الصيقل فقال اولاً: له كتب لا- يعرف منها الا النوادر قرأته انا و احمد ابن الحسين على ابيه، ثم قال: و قال احمد بن الحسين: له كتاب فی الامامه اخبرنا به ابی و إن نقل عن كتبه يعبّر بقوله: ذكر، كما فی تلك الموارد.

وأمّا كتابا ممدوحيه و مذموميه, فلانه - اى النجاشي- وثّق سماعه و قال: ذكره احمد بن الحسين، وضعّف خيبريّا و قال: ذكر ذلك احمد بن الحسين، و مثله فی سهل الآدمی.

غ- فی تعيين كتب ابن الغضائری وتعدادها

و له كتاب آخر غير الاربعه و هو كتاب التاريخ و موضوعه . وفيات الرجال و قد وصل ايضاً الى النجاشی فقال فی احمد البرقی: قال احمد بن الحسين فی تاريخه توفّی احمد بن ابی عبد الله الخ.

لكن ضاع الفهرستان و التاريخ بعد النجاشی كضياع اكثر كتب القدماء التی عدّها الشيخ و النجاشی فی فهرستيهما. و وصل مجروحوه الى ابن طاووس و العلامه و ابن داود و وصل جزء من ممدوحيه الى العلامه كما

یظهر منه فی عمر بن ثابت و الی ابن داود فقال فی فصل من وثقه النجاشی مرتین : ان ابن الغضائری زاد علیهم خمسه(۱) انتهی کلامه قدس سره .

و لم یستقص رحمه الله کل الشواهد کما فیما نقله عنه فی سماعه فی تاریخ وفاته قائلاً :و ذکر احمد بن الحسین رحمه الله: انه وجد فی بعض الکتب(۲)...»

د- الکتاب تألیف نفس الغضائری أو تألیف ابنه

هاهنا قولان أمّا:

الأوّل: فقد ذهب الشهید الثانی إلی انه تألیف نفس الغضائری الحسین بن عبیدالله لا تألیف ابنه، أی أحمد بن الحسین ، مستدلّاً بما جاء فی الخلاصه فی ترجمه سهل بن زیاد الآدمی حیث قال: »و قد کاتب أبا محمد العسکری –علیه السلام- علی ید محمّد بن عبدالحمید العطّار فی المنتصف من شهر ربیع الآخر سنه خمس و خمسین و مائتین. ذکر ذلک أحمد بن علی بن نوح و أحمد بن الحسین –رحمهما الله-. و قال ابن الغضائری: انّه کان ضعیفاً (۳) قال الشهید الثانی: «إنّ عطف ابن الغضائری علی أحمد بن الحسین یدلّ علی أنّه غیره»(۴).

ص:۱۲

۱- (قاموس الرجال ج۱/ ص ۴۴۱ و ۴۴۲)

۲- (رجال النجاشی ص ۱۹۳)

۳- رجال العلامه: الصفحه ۲۲۸-۲۲۹.

۴- قاموس الرجال: ج۱ الصفحه ۲۲.

و لا يخفى عدم دلالته على ما ذكره، لأنّ ما ذكره العلامه (...... ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح و أحمد بن الحسين) من تتمه كلام النجاشى الّذى نقله العلامه عنه فى كتابه، فإنّ النجاشى يعرّف »السهل« بقوله: »كان ضعيفاً فى الحديث غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ و الكذب و أخرجه من قم إلى الريّ، و كان يسكنها و قد كاتب أبا محمّد – الى قوله: رحمهما الله«(۱).و بالاسترحام (رحمهما الله) تمّ كلام النّجاشى، ثمّ إنّ العلامه بعدما نقل عن النّجاشى كلام ابن نوح و أحمد بن الحسين فى حقّ الرّجل، أراد أن يأتى بنصّ كلام ابن الغضائرى أيضاً فى كتاب الضعفاء، و لأجل ذلك عاد و قال: «قال ابن الغضائرى»: «إنّه كان ضعيفاً جدّاً فاسد الروايه و المذهب و كان أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ أخرجه عن قم و أظهر البراءه و نهى الناس عن السماع منه و الروايه عنه و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل»(۲).

وعلى هذا فعطف جمله «و قال ابن الغضائرى» على «أحمد بن الحسين» لا يدلّ على المغايره بعد الوقوف على ما ذكرناه(۳).

ويظهر هذا القول من غيره، فقد نقل المحقّق الكلباسى، أنّه يظهر من نظام الدين محمّد بن الحسين الساوجى فى كتابه المسمى «نظام الأقوال» أنّه من تأليف الأب حيث قال فيه: و لقد صنّف أسلافنا و مشايخنا -قدّس

۱- رجال النجاشى: الرقم ۴۹۰.

۲- رجال العلامه: الصفحه ۲۲۸-۲۲۹.

۳- لاحظ سماء المقال: ج۱ الصفحه۷، و قاموس الرجال: ج۱ الصفحه ۳۲.

الله تعـالی أرواحهم- فیه کتباً کثیره ککتاب الکشّی، و فهرس الشیخ الطوسی، و الرجال له أیضا، و کتاب الحسین بن عبیدالله الغضائری- إلی أن قال: وأ کتفی فی هذا الکتاب عن أحمد بن علی النجاشی بقولی «النجاشی» - الی أن قال: و عن الحسین بن عبیدالله الغضائری بـ «ابن الغضائری»(۱). و علی ما ذکره کلما اطلق ابن الغضائری فالمراد هو الوالد، و أمّا الولد فیکون نجل الغضائری لا ابنه.

و یظهر التردّد من المحقّق الخوئی مؤلف معجم رجال الحدیث «ره» حیث استدلّ علی عدم ثبوت نسبه الکتاب بقوله: «فإنّ النّجاشی لم یعترّض له مع أنّه قدس سره بصدد بیان الکتب الّتی صنّفها الامامیّه، حتّی إنّه یذکر ما لم یره من الکتب و إنّما سمعه من غیره أو رآه فی کتابه، فکیف لا یذکر کتاب شیخه الحسین بن عبیدالله و ابنه أحمد؟ و قـد تـعـرّض قدّس سره لترجمه الحسین بن عبیدالله و ذکر کتبه و لم یذکر فیها کتاب الرجال، کما أنّه حکی عن أحمد بن الحسین فی عدّه موارد و لم یذکر أنّ له کتاب الرجال(۲).

ص:۱۴

۱- سماء المقال: ج۱ الصفحه ۵ فی الهامش. و کان نظام الدین الساوجی نزیل الری و تلمیذ الشیخ البهائی، توفی بعد ۱۰۳۸ بقلیل، و فرغ من تألیف نظام الاقوال فی سنه ۱۰۲۲، و هو بعد مخطوط لم یطبع.
۲- معجم رجال الحدیث: ج۱ الصفحه ۱۱۳-۱۱۴ من المقدمه طبعه النجف و الصفحه ۱۰۱-۱۰۳ من طبعه لبنان.

و لكنّ النّجاشى نقل عن ابن الغضائرى كثيراً و كلّما قال: «قال أحمد بن الحسين» أو «ذكره أحمد بن الحسين» فهو المراد.

هـذا و صـرّح فى ترجمه البرقى بـأنّ له كـتـاب التاريـخ وقـد تقـدمان كـتـاب تاريخه غير باقى كتبه فى المـذمومين و الممـدوحين وغيرهما.

و أمّا الثانى، فهو أنّ الكتاب من تاليف ابن الغضائرى (أحمد) لانفسه –أعنى الحسين– و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: إنّ الشيـخ كما عرفت ذكر لأحمد بن الحسـين كتابين: أحدهما فى الأصول و الآخر فى المصـنّفات، و لم يذكر للوالد أىّ كتـاب فى الرجـال، و إن وصـفه الشّـيخ و النجاشـى بكونه كثير السّـماع، عارفـاً بالرجـال، غير أنّ المعرفه بالرجـال لا تسـتلزم التـأليف فيه، و من المحتمـل أنّ هـذا الكتاب هو أحـد هـذين أو كتاب ثالث وضع لـذكر خصوص الضـعفاء و المـذمومين، كما احتمله صـاحب مجمع الرجـال، و يحتمـل أن يكون له كتاب آخر فى الثقات و الممـدوحين و إن لم يصل إلينا منه خبر و لا أثر، كما ذكره الفاضل الخاجوئى.محتملاً أن يكون كتاب الممدوحين، أحد الكتابين اللّذين صـرّح بهما الشيخ فى أوّل الفهرس على ما نقله صاحب سماء المقال(۱) و لكنّ الظّاهر خلافه، و سيوافيک حقّ القول فى ذلک فانتظر.

الثانى: ان اول من وقف على هـذا الكتاب هو السـيد الجليل ابن طاووس الحلى، فقـد نسـبه الى الابن فى مقدّمه كتابه على ما نقله فى التحرير الطاووسى، حيث قال: «انى قد عزمت على أن أجمع فى كتابى هذا أسماء

۱- سماء المقال: ج ۱ الصفحه ۲.

الرجال المصنّفين و غيرهم من كتب خمسه الى أن قال: و كتاب أبى الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائرى فى ذكر الضعفاء خاصه« (۱) .

الثالث: انّ المتتّبع لكتاب الخلاصه للعلاّمه الحّلى،يرى انّه يعتقد بأنّه من تاليف ابن الغضائرى ، فلاحظ ترجمه عمر بن ثابت،و سليمان النخعى،يقول فى الاوّل: «انّه ضعيف،قاله ابن الغضائرى» و قال فى الثانى: «قال ابن الغضائرى: يقال انّه كذاب النّخع ضعيف جدّا» .

و بما أنّه يحتمل أن يكون ابن الغضائرى كنيه للوالد ، و يكون الجدّ منسوباً الى الغضائر الّذى هو بمعنى الطين اللازب الّحر لكن نقل المحقق التسترى عن الحموى فى كتابه الادباء عنوانه بالاسدى الغضائرى و قال: «ثم حيث وصفه الحموى بالاسدى الغضائرى فالظاهر كونه من ولد بنى اسد الذين كانوا بالغاضرّيه الذين دفنوا الحسين عليه السلام كما قاله الارشاد قال الحموى فى بلدانه: «الغاضرّيه قريه من نواحى الكوفه قريبه من كربلاء منسوبه الى غاضره من بنى اسد« و صرّح ابن دريد فى الجمهره ايضاً بأنّ غاضره قبيله من بنى اسد –الى ان قال- و به يعنى بعنوان الغضائرى صرّح الايضاح فى عنوان ابيه ثم اشكل على ذلك فقال: الّا انه اذا كان الاصل فى النسبه غاضره بنى اسد لم لم يقولوا: غاضرى؟ و انّ الظاهر ان الغضائرى منسوب الى الغضار لاغاضره و فى انساب السمعانى: «الغضائرى بالياء نسبه الى الغضار الذى يؤكل فيه،نسب جماعه الى عملها

ص:۱۶

۱- سماء المقال: ج۱ الصفحه ۵-۶

الخ» و هو کما تری.و کیف کان:ففی الجمهره «سمّت العرب غضر و غضران فأما الغضار المستعمل فلا أحسبه عربیّاً صحیحاً»(۱)

قال العلامه فی إسماعیل بن مهران: «قال الشیخ أبو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری رحمه الله : انّه یکنّی أبا محمد،لیس حدیثه بالنقی» و علی ذلک فکلّما اطلق ابن الغضائری یرید به احمد ابن الحسین،لا غیره.

الرابع: و مما یؤید انّ الکتاب من تألیف ابن الغضائری،أنّ بعض ما ینقله النّجاشی فی فهرسه عن احمد بن الحسین موجود فی هذا الکتاب،و امّا الاختلاف من حیث العباره فسیوافیک وجهه.

و هناک قرائن أخر جمعها المتتّبع الخبیر الکلباسی فی کتابه سماء المقال و هی:

ما صرح به الشیخ الطوسی فی الفهرست اولاً و ما ذکره السید ابن طاووس فی اثناء خطبه کتابه ثانیاً و ما یظهر من کلام السید ایضاً فی ترجمه اخی عذافر «من ان الغضائری یکنی بابی الحسین» ثالثاً و ما ذکره العلامه فی الخلاصه فی اسماعیل بن مهران «قال الشیخ ابو الحسین احمد بن الحسین...» رابعاً وما ذکره ایضاً فی احمد بن علی الخضیب «قال ابن الغضائری حدثنی ابی ......» خامساً وفی احمد الورّاق من انه روی عنه الغضائری و المراد منه والده فیتعین انه ابن الغضائری سادساً و سابعاً ما

۱- قاموس الرجال ج/۱ص۴۴۶

ذکره الشیخ فی المجالس مما یقتضی ان الحسین هو الغضائری فیتعیّن احمد بکونه ابن الغضائری .

ه_ - کتاب الضعفاء خامس کتبه

الظّاهر أنّ ابن الغضائری ألّف کتباً خمسه و أنّ کتاب الضّعفاء خامس کتبه.

الأوّل و الثّانی: ما أشار الیهما الشّیخ فی مقدّمه الفهرس «فإنّه (ابن الغضائری) عمل کتابین: أحدهما ذکر فیه المصنّفات و الآخر ذکر فیه الأصول و استوفاهما علی مبلغ ماوجده وقدرعلیه، غیر أنّ هذین الکتابین لم ینسخهما أحدمن أصحابنا و اخترم هو –رحمه الله- و عمد بعض ورثته إلی إهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(۱).

الثّالث: هو کتاب الممدوحین و لم یصل إلینا أبداً، لکن ینقل عنه العلّامه فی الخلاصه.

الرابع: هو کتاب الضّعفاء الّذی وصل إلینا علی النّحو الّذی وقفت علیه، و الظّاهر أنّ النّجاشی لأجل مخالطته و معاشرته معه قد وقف علی مسودّاته و مذکّراته فنقل ما نقل عنها.

و من البعید جدّاً أن یکون کتاب الضعفاء نفس الکتابین اللّذین ذکرهما الشیخ فی مقدّمه الفهرس، و ما عمل من کتابین کان مقصوراً فی بیان المصنّفات و الأصول، کفهرس الشیخ من دون تعرّض لوثاقه شخص أو ضعفه، فعلی ذلک یجب أن یکون للرجل وراءهما کتاب رجال لبیان

۱- دیباحه فهرس الشیخ: «الطبعه الاولی» الصفحه ۱-۲ و فی «الطبعه الثانیه» الصفحه ۴

الضعفاء و الممدوحين، كما أنّ من البعيد أن يؤلّف كتاباً فى الضعفاء فقط، دون أن يؤلّف كتاباً فى الثقات أو الممدوحين، و الدّليل على تأليفه كتاباً فى الممدوحين وجود التوثيقات منه فى حقّ عدّه من الرّواه، و نقلها النّجاشى عنه. أضف إلى ذلك أنّالعلامهيصرّح بتعدّد كتابه و يقول فى ترجمه سليمان النخعى: «قال ابن الغضائرى سليمان بن هارون النخعى أبو داود يقال له: كذاب النخع، روى عن أبى عبد الله ضعيف جداً» و قال فى كتابه الاخر: «سليمان بن عمر ابو داود النخعى ... الخ»(١) و قال فى ترجمه عمر بن ثابت: «ضعيف جداً قاله ابن الغضائرى و قال فى كتابه الاخر » عمر بن أبى المقدام...»(٢) و قال فى ترجمه محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائرى فيه ففى احد الكتابين إنّه ضعيف و فى الآخر إنّه ثقه»(٣)٢. و هذه النصوص تعطى أنّ للرجل كتابين، أحدهما للضعفاء و المذمومين، و الآخر للممدوحين و الموثّقين، و قد عرفت أنّ ما ذكره الشيخ فى أوّل الفهرس لا صله لهما بهذين الكتابين. فقد مات الرّجل و ترك ثروه علميّه مفيده.

خامسها: كتاب التاريخ كما حققه المحقق التسترى وقد تقدم لكن ذكر الشيخ السبحانى «بعد ما نقل عن النجاشى انه نقل عن ابن الغضائرى فى

١- رجال العلامه: الصفحه ٢٢٥

٢- ٣ المصدر: الصفحه ٢٤١.

٣- المصدر: الصفحه ٢٥٦.

موارد و أشار فی ترجمه أحمد بن محمّد بن خالد البرقی إلی کتاب تاریخه» انه:

« و یحتمل أنّه غیر رجاله، کما یحتمل أن یکون نفسه، لشیوع إطلاق لفظ التاریخ علی کتاب الرجال کتاریخ البخاری و هو کتاب رجاله المعروف، و تاریخ بغداد و هو نوع رجال».

اقول: الظاهر سقوط هذا الاحتمال فانه و ان کان یطلق لفظ التاریخ علی کتاب الرجال الّا ان القرائن تشهد، علی کونه غیر تلک الاربعه و ذلک فان ما یرتبط بالمصنفات و الاخر بالاصول کما ذکر الشیخ(ره) و ما یختص بالضعفاء و الاخر بالممدوحین کما نقل عنهما العلامه و ابن داود و هی متعدده و موضوعاتها متعدده کیف یصح الاشاره الی واحد منها بلفظ مشترک یعمها بلا قرینه معیّنه؟ مضافاً الی ان المنقول عنه لا- یرتبط بواحد منها بالذات و علیه فالظاهر ان کتاب تاریخه خامس کتبه و موضوعه و فیات الرجال و ماشاکل ذلک –کما تقدم عن المحقق التستری(ره)- و قد عرفت ان وصوله الی النجاشی کاشف عن بطلان تلک الحکایه من تلف جمیع کتبه.

و- کتاب الضعفاء و قیمته العلمیه عند العلماء

اشاره

لقد اختلف نظریّه العلماء حول الکتاب اختلافاً عمیقاً، فمن ذاهب إلی أنّه مختلق لبعض معاندی الشیعه أراد به الوقیعه فیهم، إلی قائل بثبوت الکتاب ثبوتاً قطعیاً و أنّه حجه ما لم یعارض توثیق الشیخ و النجاشی، إلی ثالث بأنّ الکتاب له و أنّه نقّاد هذا العلم و لا یقدّم توثیق الشیخ النجاشی علیه، إلی رابع بأنّ الکتاب له، غیر أنّ جرحه و تضعیفه غیر معتبرین، لأنّه

لم یکن فی الجرح و التّضعیف مستنداً إلی الشّهاده و لا إلی القرائن المفیده للاطمئنان بل إلی اجتهاده فی متن الحدیث، فلو کان الحدیث مشتملاً علی الغلوّ و الارتفاع فی حقّ الأئمّه حسب نظره، وصف الراوی بالوضع وضعّفه و إلیک هذه الأقوال:

النظریه الاولی

اشاره

أنّ شیخنا المتتّبع الطهرانی بعد ما سرد وضع الکتاب و أوضح کیفیّه الاطّلاع علیه، حکم بعدم ثبوت نسبه الکتاب الی ابن الغضائری، و أنّ المؤلّف له کان من المعاندین لأکابر الشیعه، و کان یرید الوقیعه فیهم بکلّ حیله، و لأجل ذلک ألّف هذا الکتاب و أدرج فیه بعض مقالات ابن الغضائری تمویهاً لیقبل عنه جمیع ما أراد اثباته من الوقائع و القبائح(۱).

و یمکن تأییدها فی بادیء النظر بوجوه:

۱ــ إنّه کانت بین النّجاشی و ابن الغضائری خلطه و صداقه فی أیّام الدراسه و التحصیل، و کانا یدرسان عند والد ابن الغضائری، کما کانا یدرسان عند غیره، علی ما مرّ فی ترجمتهما فلو کان الکتاب من تألیف ابن الغضائری،اقتضی طبع الحال وقوف النجاشی علیه وقوف الصّدیق علی أسرار صدیقه، و إکثار النّقل منه، مع أنّه لا ینقل عنه إلّا فی موارد لا تتجاوز بضعه و عشرین مورداً، و هو یقول فی کثیر من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسین» أو «قاله أحمد بن الحسین» مشعراً بأخذه منه مشافهه لا نقلاً عن کتابه.

نعم، یقول فی بعض الموارد: «و ذکر أحمد بن الحسین» الظّاهر فی أنّه أخذه من کتابه.

۱- الذریعه: ج۴ الصفحه ۲۸۸-۲۸۹ ، وج ۱۰ الصفحه ۸۹

۲_ إنّ الظّاهر من الشيخ الطّوسی أنّ ما ألّفه ابن الغضائری اهلک قبل أن یستنسخ حیث یقول: «و اخترم هو (ابن الغضائری) و عمد بعض ورثته الی إهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(۱).

۳_ إنّ لفظ «اخترم» الّذی أطلقه الشّیخ علیه، یکشف عن إنّ الرجل مات بالموت الاخترامی، و هو موت من لم یتجاوز الأربعین و بما أنّ النّجاشی الّذی هو زمیله تولّد عام ۳۲۷، یمکن أن یقال إنّه أیضاً من موالید ذلک العام أو ما قبله بقلیل، و بما أنّ موته کان موتاً اخترامیّاً، یمکن التنّبؤ بأنّه مات بعد أبیه بقلیل، فیکون و فاته حوالی ۴۱۲ ، و علی ذلک فمن البعید أن یصل الکتاب إلی ید النجاشی و لا یصل إلی ید الشّیخ، مع إنّ بیئه بغداد کانت تجمع بین العلمین (النجاشی و الشیخ) کلّ یوم و لیله، و قد توفّی الشیخ سنه ۴۶۰، و توفّی النجاشی علی المشهور عام ۴۵۰، فهل یمکن بعد هذا وقوف النجاشی علی الکتاب و عدم وقوف الشیخ علیه؟

و أقصی ما یمکن أن یقال: إنّ ابن الغضائری ترک أوراقاً مسودةً فی علم الرجال، و وقف علیها النجاشی، و نقل عنه ما نقل، ثمّ زاد علیه بعض المعنادین ما تقشعّر منه الجلود و ترتعد منه الفرائص من جرح المشایخ و رمیهم بالدسّ و الوضع، و هو کما قال السید الداماد فی رواشحه «قلّ أن یسلم أحد من جرحه أو ینجو ثقه من قدحه».

تحلیل هذه النظریه:

لا شک ان هذه النظریه فی غایه التّفریط.

۱- مقدمه فهرس الشیخ: «الطبعه الاولی» الصفحه۲ ، و «الطبعه الثانیه» الصفحه۲۴

أما الأول: فيكفى فى صحّه نسبه الكتاب إلى ابن الغضائرى تطابق ما نقله النّجاشى فى موارد كثيره مع الموجود منه، و عدم استيعابه بنقل كلّ ما فيه، لأجل عدم ثبوته عنده، و لذلك ضرب عنه صفحاً إلّا فى موارد خاصّه لاختلاف مشربهما فى نقد الرجال و تمييز الثقات عن غيرها.

وأما الثانى: فلما عرفت من أنّ كتاب الضعفاء، غير ما ألّفه حول الاصول و المصنّفات، و هو غير كتاب الممدوحين، الّذى ربّما ينقل عنه العلّامه كما عرفت، و تعمّد الورثه على إهلاك الأوّلين لا يكون دليلا على إهلاك الآخرين. بل الصحيح انها حكايه باطله كما تقدم.

وأما الثالث: فيكفى فى الاعتذار من عدم اطّلاع الشيخ على بقيّه كتب ابن الغضائرى، أنّ الشيخ كان رجلًا عالميّاً مشاركاً فى أكثر العلوم الاسلاميّه و متخصّصاً فى بعض النواحى منها، زعيماً للشيعه فى العراق. و الغفله عن مثل هذا الشّخص المتبحّر فى العلوم، و المتحمّل للمسؤوليّات الدينيه و الاجتماعيه، أمر غير بعيد.

وهذا غير النّجاشى الّذى كان زميلًا و مشاركاً له فى دروس أبيه و غيره، و متخصّصاً فى علم الرجال و الأنساب، و الغفله عن مثله أمر على خلاف العاده.

وما ذكره صاحب معجم رجال الحديث «ره» من قصور المقتضى و عدم ثبوت نسبه هذا الكتاب الى مؤلّفه(۱) غير تامّ، لأنّ هذه القرائن تكفى فى ثبوت النسبه، و لو لا الاعتماد عليها للزم رد كثير من الكتب غير الواصله إلينا من طرق الروايه و الاجازه.

۱- معجم الرجال الحديث: ج۱ الصفحه۱۱۴ من المقدمه (طبعه النجف) و الصفحه۱۰۲

و على الجمله لا يصحّ رد الكتاب بهذه الوجوه الموهونه.

و من اهم هـذه الوجوه عنـد صاحب المعجم (السـيد المحقق الخوئی قدس سـره) هو انه ليس لا بن طاووس و لا العلامه و ابن داود سند الى صاحب هذا الكتاب و قد ذكروا لغيره اسانيدهم و عليه فحيث لا سند لهم فهو اذاً غير ثابت لصاحبه.

الجواب عن شبهه عدم ثبوت الكتاب

اقول: صـحيح ان ابن طـاووس و العلامه و ابن داود وان لم يكن لهم سـند الى هـذا الكتاب الّا ان ثبوت نسـبه الكتاب الى ابن الغضائری عندهم بشكل قطعی يكفی فی ثبوت الكتاب له و ذلک لوجهين:

الاول : ان القرائن الـداله على ثبوت الكتـاب له لم تكن من القرائن الظنيه و الحدسـيه و الّا لتعرضوا لها بل و اختلفوا فيها اذاً فأرسال ذلک منهم نسـبه الكتاب اليه ارسال المسـلمات دليل واضح على كون الثبوت حسّـياً لا حدسـيّاً مضافاً الى ان الاصل عند الشک هو الحمل على كونه حسيّاً.

الثانی: ان حكم ما ينقله ابن طاووس و العلامه و ابن داود من كتابی ابن الغضائری حكم ما ينقله الشيخ و النجاشی من الكتب الرجاليه فاذا ما نقل الشـيخ عن احـد انه قال فی كتابه كذا و كذا نقبل منه و لا نطالبه بالدليل و كذلک حينما ينقل النجاشـی عن احـد من كتابه ايضاً نقبل منه و لا نقول له ما هو سـندک الى ذاک الكتاب و من المحتمل انه وصل اليه الكتاب عن مؤلفه (و لو كان معاصـراً) بعـده وسائط و لم تـذكر لنا تلک الوسائط بل لم يطلعنا على اخـذه للكتاب انه كان بالوسائط ام بدونها فهل ياترى انه لا

یصح الاعتماد علی ما نقل بشکل قاطع؟ فی حین انا نجد سیره العلماء و العقلاء الاعتماد علی نقله من دون التفات الی الاحتمالات المخالفه بعد کونه ناقلاً عنه بشکل قاطع. و السرفی ذلک ان المنقول الینا عن العلامه(ره) من ثبوت کتاب ابن الغضائری لایخلوا الحال فیه من احد امرین:

۱) اما بالاطلاع علی مأخذ نقله و اخباره کأن نعلم ان استناده فی ما قال انما هو بالاعتماد علی السند الفلانی و القرینه الکذائیه.

۲) وتاره لا نعلم مأخذ نقله و اخباره و حینئذٍ ففی الحاله الاولی لابد من النظر فی مستند ما استند الیه العلامه و انه یصح الاستناد الیه ام لا؟ و الاعتماد علی کلام بلاتحقیق فی مستنده تقلید باطل و اما الحاله الثانیه و هی ما لم یتضح لنا مستند قوله و اعتماده فبحکم العقل الحاکم برجوع الجاهل الی العالم، و العقلاء الثابته سیرتهم بالرجوع الی اهل الخبره یصح الاعتماد علی کلام العلامه و ذلک لانه عالم فی هذه القضیّه و نحن جاهلون بها فالاعتماد علیه اعتماد علی قول العالم فیما هو عالم فیه و الخبیر فیما له خبره به و السیره العقلائیه قائمه علی الاعتماد علی اهل الخبره فیما هم خبراء فیه مطلقاً الّا اذا علم خطأوهم کأن نعلم مستندهم و بطلان الاستناد الیه و هکذا حکم العقل القاضی برجوع الجاهل الی العالم. ففیما نحن فیه قد اخبر ابن طاووس و العلامه و ابن داود بثبوت کتاب ابن الغضائری بلا تردد و لا شبهه فی البین بل و بلا نکیر من احد الا ما حدث من زمان المجلسی و الاستناد الیهم فی ثبوت ذلک استناد الی الخبیر العالم الذی لم یظهر لنا خطأوه فهو حجه بحکم العقل و العقلاء بل فی الحقیقه

ان کلامهم یوجب لنا العلم – عاده بثبوت ذلک. و بذلک یظهر صحه الاستناد الی الخبیر العالم حتی فی الحدسیّات فیما اذا عدّ کونه اهل خبره و عالماً و لم یظهر خطأوه بحکم العقل و السیره العقلائیّه ایضاً.

هذا و لو سلمنا عدم ثبوت هذا الکتاب فلیس ساقطاً بالمره عن الاعتبار کما یتعامل معه بعض المتأخرین بل هو مجموعه تحقیقات و نظریات جدیره بالملاحظه و الاهتمام حتی لو لم یثبت الکتاب سنداً فالمطالب التحقیقیه لها قیمتها العلمیّه بغض النظر عن کاتبها.

النظریه الثانیه:

الظاهر منالعلامهفی الخلاصه ثبوت نسبه الکتاب الی ابن الغضائری ثبوتاً قطعیّاً، و لأجل ذلک توقّف فی کثیر من الروایه لأجل تضعیف ابن الغضائری ، و إنّما خالف فی موارد، لتوثیق النجاشی و الشیخ و ترجیح توثیقهما علی جرحه.

النظریه الثالثه:

اشاره

إنّ هذا الکتاب و إن اشتهر من عصر المجلسی بأنّه لا عبره به ، لأنّه یتسرّع إلی جرح الأجلّه، إلّا أنّه کلام قشری و أنّه لم یر مثله فی دقه النّظر، و یکفیه اعتماد مثل النّجاشی الّذی هو أضبط أهل الرّجال علیه، و قد عرفت من الشیخ أنّه أوّل من ألّف فهرساً کاملاً فی مصنّفات الشیعه و اصولهم، و الرجل نقّاد هذا العلم، و لم یکن متسرعاً فی الجرح بل کان متأمّلاً متثبّتاً فی التّضعیف، قد قوّی من ضعّفه القمیّون جمیعاً کأحمد بن الحسین بن سعید، و الحسین بن شاذویه و زید الزرّاد النرسی و محمّد بن أورمه بأنّه رأی کتبهم، و أحادیثهم صحیحه.

نعم إنّ المتأخرين شهروا بابن الغضائری بأنّه يتسرّع إلی الجرح فلا عبره بطعونه، مع أنّ الّذی وجدناه بالسبر فی الذين وقفنا علی کتبهم ممّن طعن فيهم، ککتاب الاستغاثه لعلّی بن احمد الکوفی، و کتاب تفسير محمد بن القاسم الاسترآبادی، و کتاب الحسين بن عباس ابن الجريش أنّ الامر کما ذکر(۱).

قيل: أنّ هذه النظريه فی جانب الافراط، و لو کان الکتاب بتلک المنزله لماذا لم يستند إليه النّجاشی فی عامّه الموارد، بل لم يستند اليه إلّا فی بضعه و عشرين مورداً؟ مع أنّه ضعّف کثيراً من المشايخ التی وثاقتهم عندنا کالشمس فی رائعه النهار.

إنّ عدم العبره بطعونه ليس لأجل تسرّعه إلی الجرح و أنّه کان جرّاحاً للرواه خارجاً عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنّه لم يستند فی جرحه بل و تعديله إلی الطّرق الحسيّه، بل استند إلی استنباطات و اجتهادات شخصيه کما سيوافيک بيانه فی النظريه الرابعه.

تحقيق حال النظريه الثالثه

اقول: ما قيل ان النظريه الثالثه فی غايه الافراط مجانبٌ للصواب وذلک فان ما استنداليه من الوجوه الثلاثه لا يمکن الاستناد اليه.

اما الوجه الاول: من ان النجاشی لِمَ لم يستند اليه فی عامه الموارد فجوابه: ان کتاب النجاشی کتاب فهرست و موضوعه ذکر المصنفات و الاصول و اذا ما تطرّق الی جوانب اخر فانما هو بالعرض و فی هذا المجال قد استند الی ابن الغضائری فنقل عنه فی ترجمه الحسين بن محمد الازدی

ص:۲۷

۱- قاموس الرجال: ج ۱ الصفحه ۴۱-۵۱

و ان له کتاب اخبار ابن ابی عقب و شعره و بعدها قال «ذکر ذلک احمد بن الحسین» (رجال النجاشی: ۶۰) و فی ترجمه جعفر بن احمد السمرقندی و قال «ذکر احمد بن الحسین رحمه الله: ان له کتاب الرد علی من زعم ان النبی(ص) کان علی دین قومه قبل النبوه» و فی ترجمه حبیب بن اوس الطائی و خالد بن یحیی بن خالد و سماعه بن مهران و صالح ابو مقاتل و غیر ذلک (رجال النجاشی : ۱۲۱ و۱۴۱ و ۱۵۱ و ۱۹۳ و ۱۹۸) و الظاهر ان ما ینقله عنه انما یأخذه من کتابیه فی الاصول و المصنفات و من المحتمل قویاً عدم اطلاع النجاشی علی کتابه فی المذمومین و ما نقله عنه من ذم بعض الرجال:

۱- اما اخذه عنه مشافهه کما هو ظاهر تعبیره فیما نقله عنه فی جعفر بن محمد الفزاری حیث قال: «قال احمد بن الحسین کان یضع الحدیث وضعاً و یروی عن المجاهیل»(رجال النجاشی: ۱۲۲) و فی محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری قال «قال لنا احمد بن الحسین: وقعت هذه المسائل الیّ فی اصلها و التوقیعات فی السطور» (رجال النجاشی: ۳۵۴).

و اما اخذه عنه من کتبه غیر کتاب المذمومین و الضعفاء کما فی ترجمه خیبری الطحان فقال «ضعیف فی مذهبه ذکر ذلک احمد بن الحسین» و ترجمه سهل الآدمی (رجال النجاشی: ۱۸۵ و ۱۵۴) فانه قد یستطرد فی ذکر احوال الشخص عند ذکر مصنفاته فی کتابه الفهرست کما فعل النجاشی فان کتابه

۱- فهرست لمصنفات الرجال لکنه استطرد فی توثیق بعض و جرح بعض آخر.

و الحاصل عدم استناد النجاشی الیه لاجل عدم وقوفه علی کتابه فی المذمومین و یشهد لذلک ان جمیع ما نقله عنه یرتبط بذکر مصنفات الرجال عدا موردین و هما: «خیبری و سهل الادمی» و قد عرفت الوجه فیهما. و علیه فلا علم لنا باعراض النجاشی عن کتابه و عدم اعتماده علیه بل ذلک مجرد احتمال وهو احتمال ضعیف فی نفسه لما عرفت.

واما الوجه الثانی: من انه ضعّف کثیراً من المشایخ التی وثاقتهم عندنا کالشمس فی رائعه النهار. فالجواب: انه من هؤلاء المشایخ الذین وثاقتهم کالشمس فی رابعه النهار؟ فانا لا نعلم منهم احداً کما وصف نعم اشکل ابن الغضائری علی مجموعه من الرجال بانهم یرون عن الضعفاء و احادیثهم تعرف و تنکر و قد وثقهم النجاشی او الشیخ مثل اسماعیل بن مهران و ادریس بن زیاد الکفرثوثائی و حذیفه بن منصور و خلف بن حمادبن ناشر و سهل الدیباجی و غیرهم و لا ـ تناقض بین کلامیهما فکون حدیثه یعرف و ینکر و انه یروی عن الضعفاء لا ینافی وثاقته بل قد یصرح ابن الغضائری بانه ثقه فی نفسه الا ان الذین یروون عنه ضعفاء او الکتاب المنسوب الیه موضوع کما فی احمد بن محمد بن خالد و جابر بن یزید الجعفی و الحسین بن القاسم بن محمد و سلیم بن قیس الهلالی و غیرهم و الحاصل انا لم نقف علی ذلک الاختلاف و التناقض بین ابن الغضائری و النجاشی و اذا ما کان بینهما اختلاف فی بعض الاشخاص فهو امر طبیعی و

ص:۲۹

مثله موجود بین النجاشی و الشیخ و الکشی و غیرهم من الرجالیین مضافاً الی ان قسماً من روایات من اشکل علیهم ابن الغضائری کما قال.

هذا مما وصل الینا فضلاً عما لم یصل الینا حیث تحرز القدماء عن انتشارها.

واما الوجه الثالث: من کون جروحه مستندةً الی استنباطات و اجتهادات شخصیه فهی داخلةٌ فی قسم الحدسیّات فلا حجّیه فیها فالجواب

اولاً: انه ما المراد من کون جرحه حدسیاً و اجتهادیاً هل من قوله:

۱) فلان کذّاب او وضاع یضع الحدیث .

۲) او من قوله فلان یعرف حدیثه و ینکر .

۳) او من قوله لا نعرفه و مجهول .

۴) او من قوله ضعیف فی مذهبه او فی مذهب ارتفاع او غال.

۵) او من قوله ضعیف فی الحدیث .

۶) او من قوله یروی عن الضعفاء والمجاهیل.

اقول: ففی کل هذه الموارد یشترک معه غیره فی ذلک فقد استعملها النجاشی فی موارد کثیره مع ان کتابه فهرسٌ و هو لیس بصدد التعدیل و التجریح و استعملها الشیخ ایضاً فکیف لم تکن شهادتهم حدسیّه و کانت شهاده ابن الغضائری حدسیّه؟ و مجرد ان بیانه یختلف عن بیان الآخرین لا یکون ذلک دلیلاً علی حدسیّتها.

فان قلت: انه قد اکثر من جرح الآخرین قلت: لیس ذلک بمعلوم و ان ثبت فلاجل سعه اطلاعه کما شهد له بذلک الشیخ من تصنیفه کتابین فی المصنفات و الاصول و انه استوفاهما علی مبلغ ماوجده و قدر علیه(۱).

ثانیاً: انه لو کانت کلمات ابن الغضائری و اقواله فی حق الرجال خارجه عن المتعارف او مستنده الی الحدس و الظن و ان له سلیقه خاصه به یمتاز بها عن الاخرین لأشکلوا علیه و لذکروا ضعفه و لبینوا مخالفتهم له کما هو دیدنهم فی التحرز عن الخطوط المائله و الافکار المنحرفه فی حین نجدالعکس فقد اعتمد علیه النجاشی و قد اطراه الشیخ فی دیباجه فهرسته.

ثالثاً: ما تقدم من ان الشهاده تحمل علی الحس خصوصاً ما نجده من دقه التعبیر عنده.

رابعاً: ما تقدم ایضاً من قول العالم اذا لم یظهر مستنده و لم یعلم خطأوه و لا له معارض فهو حجه بحکم العقل و السیره العقلائیه فراجع.

خامساً: لیس کل طعن حدسیّاً فکثیر من موارده حسیّاً خصوصاً ما یستند الی البدیهیات و الواضحات و هکذا کان ابن الغضائری فقال فی الحسن بن العباس بن الحریش «روی کتاباً مصنفاً فی فضل سوره القدر فاسد الالفاظ مخایله تشهد علی انه موضوع»(۲) فتراه یستند الی الحس لا الی الحدس و فی ترجمه سلیم الهلالی قال حول کتابه المنسوب الیه «و الکتاب موضوع ل امریه فیه و علی ذلک علامات تدل علی ما ذکرنا منها:

۱- الفهرست: ۱ و ۲

۲- رجال العلامه: ۲۱۴

مـا ذکر ان محمـد بن ابی بکر وعـظ ابـاه عنـد الموت و منها: ان الائمه ثلاثه عشـر و غیر ذلک» فتراه یسـتند الی الحس فی کون الکتاب موضوعاً فان محمـد بن ابی بکر کان عمره ثلاث سـنین عنـد موت ابیه فکیف ینصـح اباه و ان من بدیهیات التشـیع بل و متواترات الفریقین ان الائمه (علیهم السـلام) اثنـا عشـر لا اکثر فهل الاسـتناد الی مثل ذلک یعتبر حدسیّاً و لا نریـد ان نستقصـی جمیع مـاورد فی کتـابه و یکفی مـا ذکرنـاه من نمـاذج علی ذلـک، ثم ان کثیراً من القضایـا العقائـدیّه و الفقهیه و غیرهما کانت واضـحه لدی الکل لا خلاف فیها بینهم و قد سـجل الشـیخ المفید (رحمه الله) فی کتابه اوائل المقالات ما اجتمعت علیه العصابه فی القضایا العقائـدیه فلم تکن معتقدات الشـیعه و متبنّیاتها خفیّه او مورد اختلاف بین علماء الشـیعه و رجالاتها فما ذکره الوحید البهبهـانی (رحمه الله) من «ان القـدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیه ایضاً فربما کان شـیء عنـد بعضـهم فاسـداً او کفراً او غلواً او تفویضاً او جبراً او تشبیهاً او غیر ذلک ...»(۱) .

ففیه: اولاً ـ انه ادعـاء بلاـ دلیـل و ثانیـاً: الواقع یشـهد بخلافه فهنالک بـدیهیات و واضـحات و مسـلمات یقبلها الکل فضـلًا عن رؤسائهم و کبارهم امثال احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و ابن الغضائری و بهذه المسلمات و البدیهیات و الواضحات تقاس الروایـات و یعرف بمیزانها الحق من الباطل و لو کان القـدماء مختلفین فی الاصول لِمَ لم ینقل الینا ذلک بل المنقول عکسه کما ذکرنا من ان الشیخ المفید (رحمه الله) سجل معتقدات الشیعه و

۱- الفوائد الرجالیه: ۳۸ و ۳۹ المطبوعه فی اخر رجال الخاقانی

متبنیّاتها فی کثیر من الامور و ذکر ان ذلک مما اجمعت علیه الشیعه فهل یاتری انه یدعی فی ذلک اجماع الشیعه و یکون امثال احمد بن محمد بن عیسی الاشعری الذی کان من کبارهم و ابن الغضائری الذی کان معاصراً للشیخ المفید و ابوه شیخاً له و کان هو من مشایخ الطوسی و النجاشی مخالفین لما اجمع علیه الشیعه او لا یعلمون به؟ و مجرد وجود بعض ممن له اعتقاد خاص او انحراف فی العقیده لا یصح تسریته الی الکل بعد ما عرفت من وضوح اکثر المسائل و ثبوتها لدی الکل فما ذکره المفید (رحمه الله) «من انا وجدنا جماعه وردت الینا من قم یقصرّون تقصیراً ظاهراً فی الدین ینزلون الائمه (علیهم السلام) عن مراتبهم و یزعمون انهم کانوا لا یعرفون کثیراً من الاحکانم الدینیّه حتی ینکت فی قلوبهم و رأینا من یقول انهم کانوا یلجأون فی حکم الشریعه الی الرأی و الظنون و یدّعون مع ذلک انهم من العلماء» لا یمکن تسریته الی مشایخهم و عموم رجالاتهم و الّا لشاع و ذاع و ردهم من ردهم و استنکروا علیهم ذلک مع ان الذی وجدناه عنهم انهم هم الذین رووا لنا ما یرتبط بمقام الائمه (علیهم السلام) و علو شأنهم و الخ فراجع اصول الکافی و انظر الی کثره ما رواه احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و غیره من مشایخ قم فی هذا المجال مضافاً الی ان تسریه ذلک الی ابن الغضائری بمجرد الاحتمال و هو لم یکن قمیّاً- حیث کان واسطیّاً- تسریه بلا دلیل فهل من المنطق اذا ما وجدنا فی حوزه من الحوزات الشیعیّه من یعتقد باعتقادات الصوفیه او البابیه او البهائیه او الوهابیّه ان نسری ذلک الی کل تلک الحوزه و الی کل من لا نرضاه و ان

لم نقف على طریقته و تحقیقه؟ کما انّ اختلافهم فی مسأله من المسائل کمسأله سهو النبی(ص) لا یکون دلیلًا على اختلافهم فی کثیر من المسائل بل هی خیر دلیل على انهم فی غیرها غیر مختلفین و الّا لعنونت و وقع فیها النقض و الابرام. و الحاصل ان احمد بن محمد بن عیسى و ابن الغضائری و امثالهما لیسوا من مصادیق کلام الشیخ المفید (رحمه الله) و ان انتقد الشیخ المفید محمد بن الحسن بن الولید لقوله بسهو النبی (ص) لکنّ سیاق کلامه لا یشمل ابن الولید و انما انتقاده الیه فقط من جهه مسأله سهو النبی(ص) و هی مسأله خاصه لا یتعدى منها الى غیرها، هذا و القائلون بسهو النبی(ص) انما قالوا بذلک استناداً الى الروایات الوارده فی ذلک وقالوا ان الله سبحانه و تعالى اسهاه رحمه للامه و انه من الله لیعلم انه بشر مخلوق فلا یتخذ معبوداً دونه و سهونا من الشیطان ولیس للشیطان على النبی سلطان (۱) و من جملتها ما ذکره الاستاذ السبحانی فی تهذیب الاصول و لم یعلق علیه شیئاً و فیها: « فنام رسول الله (ص) عن الصلاه فقال انا انیمک»(۲), لا ان الاصل فی النبی(ص) انه یسهو فانه خلاف الدلیل و لا اظنهم انهم قائلون بذلک بل لعل محط نظر الشیخ المفید (رحمه الله) هم اولئک الذین قصدهم ابن الغضائری و اشکل علیهم و على روایاتهم و لقد اجاد المحقق التستری (رحمه الله) حیث اعتبر المیزان فی کشف الحقیقه هو

۱- راجع کتاب حق الیقین ج ۱ ص ۹۳ من منشورات الاعلمی

۲- تهذیب الاصول ج:۲/۲۴۲

استقصاء روایاتهم فان کانت مخالفه للثوابت من الدین کالبدیهیات و المقطوعات و المسلمات و الحسیّات فهو.

و قال (رحمه الله): انه استقصی قسماً من روایاتهم فوجدها کما قال ابن الغضائری هذا و لا تختص هذه الطریقه بابن الغضائری فالنجاشی مثله ایضاً یجعل روایات الشخص دلیلاً علی سلامته و ان طعنه الاخرون کما فی ترجمه محمدبن بحر الرهنی.(۱)

اقول: و قد اعتنی بهذه الطریقه السید الشهید الصدر (رحمه الله) فی بحث حجیه ظواهر القران الکریم فی جواب عده روایات قائله بان القران لا یفهمه الّا الائمه (علیهم السلام) و التی تنحصر رواتها بجابر بن یزید الجعفی و المعلّی بن خنیس و سعد بن طریف فقال قدس سره : «فهذا سعد بن طریف احد هؤلاء الرواه یروی ان الفحشاء رجل والمنکر رجل وان الصلاه تتکلم(۲) و یقول عنه النجاشی : (حدیثه یعرف وینکر) یضعّف من قبل اشخاص آخرین.

و جابر بن یزید احد هؤلاء الرواه یقول: دخلت علی الامام الباقر(ع) وانا شاب فاعطانی کتاباً للحفظ عندی وکتاب آخر لحدیث الناس به ویقول ایضاً ان الامام حدثنی بسبعین ألف حدیث ولم یأذن لی بانّ احدث به فأذهب الی حفیره وأحدّثها به(۳) ونحو ذلک من الامور التی لو ضممناها الی

۱- رجال النجاشی:۳۸۴

۲- اصول الکافی ج/۲ص۵۹۸ج/۱

۳- معجم الرجال للسید الخوئی ج/۴ص۲۱وص۲۲

شهاده الاکابر من سلفنا الصالح یحصل لنا الظن القویّ بان مثل هذا الشخص یرید غلق ابواب المعرفه و حکرها لنفسه وجعل الاسلام امراً عجیباً لایصل الیه الّامن کان مثله من الناس فبحساب الاحتمالات یحصل الظن القوی بکذب هذه الروایات وکونها من ایحائات هذا الذوق الذی کان اتجاهاً عامّاً فی جماعه من غیر سلفنا الصالح من امثال زراره ومحمد ابن مسلم من فقهاء ظاهر الشریعه الذینٍ اخذنا عنهم احکامنا وذاک الاتجاه هو مسلک تعقید المطالب وتأویل القضایا الدینیّه بما لایناسب ذوق اولئک السلف الصالح.

و من هنا نحن ننبّه علی مطلب عام و هو انه فی جمله من الموارد تنفعنا فی مقام تقدیر روایه الراوی و تقییمها مراجعه حال الراوی و تاریخه و مجموع مانقله من الروایات ... »(۱).

و فی الهامش علق الاستاذ السید الحائری بقوله: «واما الروایه ۳۸ فراویها معلی بن خنیس صاحب الروایه الغریبه بشأن النیروز »(۲).

اقول: و روایه المعلّی بن خنیس فی النیروز هی روایه طویله تحاکی فی مطالبها ما جاء فی اعتقادات المجوس و تقالیدهم ولوائح الکذب علیها واضحه لمن تأمل فیها و قد أو ضحنا ذلک فی مقاله لنا باللغتین العربیه و الفارسیه .

ص:۳۶

۱- مباحث الاصول : للسید الاستاذ کاظم الحائری ج/۲ص۲۲۹وص۲۳۰

۲- مباحث الاصول :للسید الاستاذ کاظم الحائری ج/۲ص۲۲۹

و الشـهید السید الصدر «ره» تراه یندبنا للتحقیق فی شخصیّه الراوی من خلال روایاته مضافاً الی ما جاء فی حقه فی علم الرجال, فمن کانت روایاته من اول الفقه الی آخره مخالفه للروایات الصحیحه و لعمل المشهور و لواضحات الفقه کیف یمکن ان یعتمد علیه ولو وصف بانه ثقه فی علم الرجال؟ و نموذجاً لذلک عمار بن موسی الساباطی و علیک بالمراجعه.

و هـذه الطریقه - وهی طریقه التحقیق والبحث فی روایات الراوی — تعـدًّ فی زماننا هذا اسـتنباطیه واجتهادیّه محضه لابتعادنا عن عصـر الامامه و لفقـداننا کثیراً من الاصول والمصـنفات ومع ذلک فقـد ندب الیها الشـهید الصدر (رحمه الله) لکنها فی زمان ابن الغضـائری و الـذی کان متصـلاً بعصـر الامامه مع توفر الاصول وکتب الاصـحاب ووضوح کثیر من المسائل ومقطوعیّه قسم وافر منها لاتدخل فی الحدسیّات و لا تعد من الاجتهادات الاستنباطیّه بعد کون مستنداتها حسیّه.

و بذلک یظهر ان ابن الغضائری لم یخالف طریقه العقلاء و لم یکن صاحب مذاق خاص وعقیده معینه و علی اساسـها یضعف و انما کانت تلک الامور معلومه لدی الطائقه کما شهد بذلک الشیخ الطوسی فی کتابه »العده« حیث قال: »انا وجدنا الطائفه میزت الرجال الناقله لهذه الاخبار فوثّقت الثقاه منهم وضعَّفت الضعفاء وفرّقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته ومن لایعتمد علی خبره ومـدحوا الممـدوح منهم وذمّوا المـذموم وقـالوا: فلاـن متهم فی حـدیثه وفلان کـذّاب وفلان مخلّط وفلان مخالف فی المـذهب والاعتقاد وفلان واقفی وغیر ذلک من الطعون التی ذکروها

وصنّفوا فی ذلک الکتب واستثنوا الرجال من جمله ما رووه من التصانیف فی فهارستهم»(۱) ومن الملاحظ ان ابن الغضائری حینما یبدی رأیه یقول: وعندی کذا وکذا فیفرق بین ما وصل الیه اجتهاده بقوله عندی وبین ما هو ثابت ومعلوم وواضح لدی کل من تأمل وتتبع .

النظریه الرابعه:

اشاره

إنّ کتاب الضعفاء هو لابن الغضائری، غیر أنّ تضعیفه وجرحه للرواه و المشایخ لم یکونا مستندین إلی الشّهاده و السماع، بل کانا اجتهاداً منه عند النظر إلی روایات الأفراد، فإن رآها مشتمله علی الغلوّ و الارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف و وضع الحدیث، و قد عرفت أنّه صحّح روایات عدّه من القمّیین بإنّه رأی کتبهم، و أحادیثهم صحیحه (أی بملاحظه مطابقتها لمعتقده).

و یرشد إلی ذلک ما ذکره المحقّق الوحید ا لبهبهانی فی بعض المقامات حیث قال: « اعلم أنّ الظاهر أنّ کثیراً من القدماء سیّما القمّیین منهم و الغضائری کانوا یعتقدون للائمّه – علیهم السلام– منزله خاصّه من الرفعه و الجلاله، و مرتبه معیّنه من العصمه و الکمال بحسب اجتهادهم و رأیهم، و ما کانوا یجوّزون التعدّی عنها، و کانوا یعدّون التعدّی ارتفاعاً و غلوّاً حسب معتقدهم، حتّی إنّهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً، بل ربّما جعلوا مطلق التّفویض إلیهم أو التّفویض الّذی اختلف فیه –کما سنذکر– أو المبالغه فی معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الاغراق فی شأنهم و إجلالهم و تنزیههم عن کثیر من النقائص، و إظهار کثیر قدره لهم، و ذکر علمهم بمکنونات السماء و الأرض (جعلوا کلّ

۱- عده الاصول :ج/۱ص۳۶۶ للشیخ الطوسی(ره) .

ذلک) ارتفاعاً أو مورثاً للتّهمه به، سیّما بجهه أنّ الغلاه کانوا مختفین فی الشیعه مخلوطین بهم مدلّسین.

و بالجمله، الظاهر أنّ القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیه أیضاً فربّما کان شیء عند بعضهم فاسداً أو کفراً أو غلوّاً أو تفویضاً أو جبراً أو تشبیهاً أو غیر ذلک، و کان عند آخر ممّا یجب اعتقاده أو لا هذا و لا ذاک. و ربّما کان منشأ جرحهم بالأمور المذکوره وجدان الروایه الظاهره فیها منهم -کما أشرنا آنفاً- أو ادّعاء أرباب المذاهب کونه منهم أوروایتهم عنه و ربّما کان المنشأ روایتهم المناکیر عنه، إلی غیر ذلک، فعلی هذا ربّما یحصل التأمّل فی جرحهم بأمثال الأمور المذکره إلی أن قال:ثمّ اعلم أنّه (أحمد بن محمد بن عیسی) و الغضائری ربّما ینسبان الراوی إلی الکذب ووضع الحدیث أیضاً بعد ما نسباه إلی الغلوّ و کأنّه لروایه ما یدلّ علیه»(۱).

اقول وقد عرفت بطلان کلامه وانه ادعاء بلا دلیل بل الدلیل قائم بخلافه .

اجابه المحقق التستری عن هذه النظریه

وقد اجاب المحقّق التستری ره عن هذه النظریه بقوله:« کثیراً ما یردّ المتأخّرون طعن القدماء فی رجل بالغلوّ، بأنّهم رموه به لنقله معجزاتهم و هو غیر صحیح، فإنّ کونهم – علیهم السلام- ذوی معجزات من ضروریات مذهب الإمامیه، و هل معجزاتهم وصلت إلینا إلّا بنقلهم؟ ؤ إنّما مرادهم بالغلو ترک العباده اعتماداً علی ولایته – علیهم السلام- فروی أحمد بن الحسین الغضائری، عن الحسن بن محمّد بن بندار القمّی، قال: سمعت مشایخی یقولون: إنّ محمّد بن أورمه لما طعن علیه بالغلوّ بعث إلیه

۱- ۱ الفوائد الرجالیه للوحید البهبهانی: ص۳۸-۳۹ المطبوعه فی آخر رجال الخاقانی وص۸من مطبوعه فی مقدمه منهج المقال.

الأشاعره لیقتلوه، فوجدوه یصلّی اللّیل من أوّله إلی آخره، لیالی عدّه فتوقّفوا عن اعتقادهم.

وعن فلاح السّائل(۱) لعلّی بن طاووس عن الحسین بن أحمد المالکی قال: قلت لأحمد بن ملیک الکرخّی(۲) عمّا یقال فی محمّد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، و هو و الله علّمنی الطّهور.

وعنون الکشّی(۳) جمعاً، منهم علیّ بن عبد الله بن مروان و قال إنّه سأل العیّاشی عنهم فقال: و أما علیّ بن عبد الله بن مروان فإنّ القوم (یعنی الغلاه) تمتحن فی أوقات الصّلوات و لم أحضره وقت صلاه. و عنون الکشّی(۴) أیضاً الغلاه فی وقت الإمام الهادی -علیه السلام- وروی عن أحمد بن محمّد بن عیسی أنّه کتب الیه -علیه السلام- فی قوم یتکلّمون و یقرؤون أحادیث ینسبونها إلیک و إلی آبائک -إلی أن قال: و من أقاویلهم أنّهم یقولون: أنّ قوله تعالی ((إنّ الصّلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر)) معناها

۱- ۳ فلاح السائل: الصفحه۱۳ و فیه أحمد بن هلیل الکرخی.
۲- ۴ کذا و فی رجال السید بحر العلوم «احمد بن هلیک» و فی تنقیح المقال «إحمد بن ملیک» و الظاهر وقوع تصحیف فیه، و الصحیح هو أحمد بن هلال الکرخی العبرتائی، للشواهد التالیه: الاولی: کون الحسین بن أحمد المالکی فی سند الخبر الذی هو راو عن احمد بن هلال الکرخی (راجع روضه الکافی, احدیث ۳۷۱). الثانیه: کون محمد بن سنان فیه، الذی یروی عنه أحمد بن هلال الکرخی (راجع أیضاً روضه الکافی: الحدیث۳۷۱).
۳- رجال الکشی: الصفحه ۵۳۰
۴- رجال الکشی: الصفحه۵۱۶-۵۱۷

رجل، لا سجود و لا ركوع، و كذلك الزكاه معناها ذلك الرجل لا عدد دراهم و لا إخراج مال، و أشياء من الفرائض و السنن و المعاصی تأوّلوها و صیّروها علی هذا الحدّ الّذی ذکرت»(۱).

جواب الشیخ السبحانی

أقول: مـا ذکره من أنّ الغلاه کـانوا یمتحنون فی أوقات الصّـلاه صـحیح فی الجمله، و یـدلّ علیه مضافاً إلی ما ذکره، بعض الروایات. قال الصّادق -علیه السـلام-: احذروا علی شـبابکم الغلاه لا یفسدوهم، فإنّ الغلاه شـرّ خلق الله -إلی أن قال: إلینا یرجع الغالی فلا نقبله، و بنا یلحق المقصّـر فنقبله، فقیل له: کیف ذلک یا ابن رسول الله؟ قال: الغالی قـد اعتاد ترک الصّـلاه و الزّکاه و الصّیام و الحجّ، فلا یقدر علی ترک عادته و علی الرّجوع إلی طاعه الله عزّوجلّ أبداً و إنّ المقصر إذا عرف عمل و أطاع(۲).

وکتـب بعض أصـحابنا إلی أبی الحسن العسـکری -علیه السـلام-: أنّ علیّ بن حسـکه یـدّعی أنّه من أولیائـک و أنّـک أنت الأوّل القـدیم و أنّه بابک و نبیّک أمرته أن یـدعو إلی ذلک و یزعم أنّ الصّـلاه و الزّکاه و الحجّ و الصّوم کل ذلک معرفتک - إلی آخره(۳).

ونقل الکشّی عن یحیی بن عبد الحمید الحمّانی، فی کتابه المؤلّف فی إثبات إمامه أمیرالمؤمنین-علیه السلام- عن الغلاه: أنّ معرفه الإمام تکفی من الصّوم و الصّلاه(۴).

۱- قاموس الرجال: ج۱ الصفحه ۵۰-۵۱

۲- بحار الانوار: ج۲۵ ص۲۶۵-۲۶۶ ح ۶ نقلاً عن أمالی الطوسی ط النجف ص۲۶۴.

۳- بحار الانوار: ج۲۵ الصفحه ۳۱۶، الحدبث ۸۲ نقلاً عن رجال الکشی: الصفحه۵۱۸.

۴- بحار الانوار: ج۲۵ الصفحه۳۰۲، الحدیث ۶۷ نقلاً عن رجال الکشی: الصفحه۳۲۴.

ومع هـذا الاـعتراف إنّ هـذه الروايـات لاـ تثبت مـا رامه و هو أنّ الغلوّ كـان له معنى واحـد فى جميع الأـزمنه، و لازمه ترك الفرائض، و أنّ ذلك المعنى كان مقبولاً عند الكلّ من عصر الإمام الصادق عليه السلام إلى عصر الغضائرى اذ فيه:

اما اولاً: فإنّه يظهر عما نقله الكشّى عن عثمان بن عيسى الكلابى أنّ محمـد بن بشـير أحـد رؤساء الغلاه فى عصـره، وأتباعه كـانوا يأخـذون بعض الفرائض و ينكرون البعض الآـخر، حيث زعموا أنّ الفرائض عليهم من الله تعـالى إقـامه الصّـلوات الخمس وصوم شـهر رمضان، و فى الوقت نفسه، إنكروا الزّكاه و الحـجّ و سائر الفرائض(۱). و على ذلـك فما ذكره من امتحان الغلاه فى أوقات الصّلاه راجع إلى صنف خاصّ من الغلاه دون كلهم.

وثانياً: أنّ الظاهر من كلمات القـدماء أنّهم لم يتّفقوا فى معنى الغلوّ بشـكل خاصّ على ما حكى شـيخنا المفيـد عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد أنّه قال: أوّل درجه فى الغلوّ، نفى السهو عن النّبى – صلى الله عليه و آله – والإمام، ثمّ قال الشيخ: فأن صحّت هـذه الحكـايه عنه فهو مقصّـِر، مع أنّه من علمـاء القميين و مشـيختهم، و قـد وجـدنا جمـاعه وردت إلينا من قم يقصّـِرون تقصـيراً ظاهراً فى الـدين، ينزلون الأئمه –عليهم السـلام- عن مراتبهم، و يزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينيّه، حتّى ينكت فى قلوبهم، ورإينـا من يقول إنّهم كـانوا يلجأون فى حكم الشرعيه إلى الرّأى و الظّنون و يـدّعون مع ذلك أنّهم من العلماء.

الرد على جواب الشيخ السبحانى

ص:۴۲

۱- بحار الانوار: ج۲۵ الصفحه۳۰۹، ح ۷۶ نقلاً عن رجال الكشى: الصفحه ۴۷۸-۴۷۹

اقول: ان الظاهر مما نقله عن العلامه التستری و ما اضاف من روایات هو ان الغالب فی الغلاه انهم تارکون للفرائض وهذا لا ینافی وجود فرق اخری مغالیه تعتقد باعتقادات مشابهه للغلاه مع تفاوت قلیل الّا انه مع شیوع المعنی الاول تنصرف کلمه المغالی عرفاً الیه ولو لم نقل بالانصراف فسوف تکون کلمه الغلو مشترکه بین تلک المعانی المتداوله للغلو لکن لامفهوم الغلو لغهً ودقهً بل الغلو المتجسد بفرقه من فرق الغلاه فی ذلک الزمان ولنفرض ان فرق الغلاه فی طول زمان الائمه (ع) وفی کل بقاع العالم الاسلامی انذاک کانت عشره فرق فاطلاق المغالی والغالی ینصرف الی الغالب منها ان وجد والّا فهو مشترک بین تلک الفرق الضاله ولایخفی ان الفرق المغالیه فی ذلک الزمان یجمعها اشتراکها جمیعاباعتقادات فاسده فیها ما فیها من الکفر والزندقه واستحلال المحارم وان لم ینکر بعضها وجوب الصلاه فما نقله الکشی عن عثمان بن عیسی الکلابی انه سمع محمدبن بشیر یقول: » الظاهر من الانسان آدم، والباطن ازلیّ (وهذه عقیده البرهمیین وان الانسان مرکب من وجود وعدم وان الوجود هوالله جل وعلا وقدتبنی قسم من الفلاسفه هذه العقیده) وقال: انه کان یقول بالاثنین- الی- وزعموا ان علی بن موسی(ع) وکل من ادعی الامامه من ولده وولد موسی(ع) مبطلون کاذبون غیر طیبی الولاده فنفوهم عن انسابهم وکفّروهم لدعواهم الامامه وکفّروا القائلین بامامتهم واستحلّوا دماءهم واموالهم وزعموا: ان الفرض من الله تعالی اقامه الصلوات الخمس فصوم شهررمضان وانکروا الزکاه والحج وسائر الفرائض وقالوا باباحه المحارم والفروج والغلمان واعتلوا فی ذلک بقول الله تعالی «او یزوجهم ذکراناًواناثاً» وقالوا بالتناسخ -الی- وزعموا ... وانّ محمداً هو رب حلّ

فی کـل من انتسب الیه وانه لم یلـد ولم یولـد وانه محتجب فی هـذه الحجب ...(۱) والحاصـل ان المراد من الغلاه والمغالی فی ذلـک الزمـان –حینما تطلق کلمه المغالی- ماینطبق علی الفرق المعروفه بالغلو فی ذلک الزمان ولیس المراد منها المعنی اللغوی وهو: تجاوز الحد فی الشـیء،ولامایشـمله المفهوم لغهً کما فی مسأله نفی السـهوعن النبی(ص) فان قول ابن الولید اول درجه فی الغلو نفی السـهو عن النبی(ص) لیس معنـاه ان کـل من نفی السـهو عن النبی(ص) فهو مغـالٍ ومعـدود من جمله افراد الغلاه وانه یطلق علیه عنوان الغالی بل مراده ان الغلو بالمعنی المذموم والمرفوض یبدأ من هذه النقطه وهی نفی السهو عن النبی(ص) اما ان المغالی یطلق علی من قال بهـذه المقاله فهـذا ما لاشاهـدله بل الشواهد والقرائن التاریخّیه بخلافه وذلک فان لکل فرقه من الفرق الضاله والمعروفه والغالیه عنواناً ورجالاً ورؤساء کالخطابیّه وهم اتباع ابی الخطاب محمدبن مقلاص ابی زینب الاسدی وهم فرقه یتظـاهرون بـألوهیه الامام الصادق(ع) والمغیریّه وهم اتباع المغیره بن سـعید العجلی وقـد وردت فی ذمه بعض الروایات وفیها انه کـان یـدس فی کتب اصـحاب البـاقر(ع) الکفر والزنـدقه ویسـندها الی الباقر(ع)(۲) ولا ـ نریـد ان نطیل الکلام فیهم وقـد عـدهم الشهرسـتانی احدعشر صـنفاً: السبائیه والکاملیه والعلیائیه والمغیریه والمنصوریّه والخطابیّه والکیالیه والهشامیّه والنعمانیه والیونسیّه والنصیریه ثم ذکر آراءهم وعقائدهم(۳) والحاصل ان اطلاق المغالی علی من هو خارج عن

۱- رجال الکشی:۴۷۷

۲- رجال الکشی:ص۱۹۶

۳- الملل والنحل ج/۱ص۱۷۴وص ۱۹۰

هذه الفرق لمجرد اعتقاده بنفی السهو عن النبی(ص) بعید للغایه خصوصاً من مثل احمدبن محمدبن عیسی او محمدبن الحسن بن الولید او ابن الغضائری. وعلیه فینحصر اطلاقهم لکلمه المغالی علی المعانی المعهوده المتبناه من قبل الفرق المعروفه بالغلو. وبهذا البیان یظهر بطلان جواب الاستاذالسبحانی للعلامه التستری(ره). مما قاله اولاً وثانیاً.

اشکالات اخر للاستاذ السبحانی

ثم استمر الاستاذ السبحانی فی کلامه فقال:

فإذا کانت المشایخ من القمّیین و غیرهم یعتقدون فی حقّ الأئمه ما نقله الشیخ المفید، فإذا وجدوا روایه علی خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطّبع بالضّعف و روایها بالجعل و الدسّ.

قال العلّامه المجلسی رحمه الله بعد ما فسّر الغلوّ فی النّبی و الأئمّه علیهم السلام : «ولکن أفرط بعض المتکلّمین و المحدّثین فی الغلوّ لقصورهم عن معرفه الأئمّه علیهم السلام ، و عجزهم عن إدراک غرائب أحوالهم و عجائب شؤونهم، فقدحوا فی کثیر من الرواه الثقات بعض غرائب المعجزات حتی قال بعضهم: من الغلوّ نفی السهو عنهم، أو القول بأنّهم یعلمون ما کان و مایکون»(۱).

وعلی ذلک، فلیس من البعید أنّ الغضائری و نظراءه الّذین ینسبون کثیراً من الرّواه إلی الضّعف و الجعل، کانوا یعتقدون فی حقّ النّبی و الأئمّه -علیهم السلام- عقیده هذه المشایخ، فإذا وجدوا أنّ الرّوایه لا توافق معتقدهم اتّهموه بالکذب ووضع الحدیث.

ص:۴۵

۱- بحار الانوار: ج۲۵ الصفحه ۳۴۷.

والآفه كلّ الآفه هو أن يكون ملاك تصحيح الرّوايه عقيده الشّخص وسليقته الخاصّه فإنّ ذلك يوجب طرح كثير من الروايات الصّحيحه و اتّهام كثير من المشايخ.

والظّاهر أنّ الغضائری كان له مذاق خاصّ فی تصحيح الروايات وتوثيق الرواه، فقد جعل إتقان الروايات فی المضمون، حسب مذاقه، دليلًا علی وثاقه الراوی، ولأجل ذلك صحّح روايات عدّه من القمّيين، ممّن ضعّفهم غيره، لأجل أنّه رأی كتبهم، و أحاديثهم صحيحه.

كما أنّه جعل ضعف الروايه فی المضمون، و مخالفته مع معتقده فی ما يرجع إلی الأئمّه، دليلًا علی ضعف الروايه، و كون الراوی جاعلاً للحديث، أو راوياً ممّن يضع الحديث، و التوثيق و الجرح المبتيّان علی إتقان المتن، و موافقته مع العقيده، من أخطر الطّرق إلی تشخيص صفات الراوی من الوثاقه و الضّعف.

ويشهد علی ما ذكرنا أنّ الشيخ و النجاشی ضعّفا محمّد بن أورمه، لأنّه مطعون عليه بالغلوّ و ما تفرّد به لم يجز العمل به(1) ولكن ابن الغضائری أبرأه عنه، فنظر فی كتبه و رواياته كلّها متأمّلاً فيها، فوجدها نقيّه لا فساد فيها،إلا فی أوراق الصقت علی الكتاب، فحمله علی أنها موضوعه عليه.

وهذا يشهد أنّ مصدر قضائه هو التتبع فی كتب الراوی، و تشخيص أفكاره و عقائده و أعماله من نفس الكتاب.

الجواب علی هذه الاشكالات

اقول: قد عرفت بطلان ذلك و ان الواقع يشهد بخلافه ولا يمكن الاعتماد فی التحقيقات العلميهعلی مجرد الاحتمال هذاوصحيح ان نفس الكتاب

ص:46

1- رجال الشيخ صفحه ۵۱۲ رقم ۱۱۲، الفهرس: «الطبعه الاولی» الصفحه ۱۴۳.

یدل علی کون الرجل متتبعاً لروایات الراوی کما قال الّا انه لیس المیزان فی ذلک افکاره و عقائده و سلیقته الشخصیّه بل ما یفرضه الواقع الموضوعی من القرائن الحسّیه و الدلائل الواضحه کما تقدم تحقیقه.

کلام المحقق الکلباسی حول الکتاب

ثمّ إنّ للمحقّق الشیخ أبی الهدی الکلباسی کلاماً حول هذا الکتاب یقرب مما ذکره المحقّق البهبهانی، و نحن نأتی بملخصّه و هو لا یخلو من فائده:

قال فی سماء المقال: «إنّ دعوی التسارع غیر بعیده نظراً إلی أمور(۱):

الاول: إنّ الظاهر من کمال الاستقراء فی أرجاء عبائره، أنّه کان یری نقل بعض غرائب الأمور من الأئمّه علیهم السلام من الغلوّ علی حسب مذاق القمّیین،فکان أذا رأی من أحدهم ذکر شیء غیر موافق لاعتقاده،یجزم بأنّه من الغلوّ، فیعتقد بکذبه و افترائه، فیحکم بضعفه و غلوّه، و لذا یکثر حکمه بهما (بالضعف و الکذب) فی غیر محلّهما.

و یظهر ذلک ممّا ذکره من أنّه کان غالیاً کذّاباً کما فی سلیمان الدیلمی، و فی آخر من أنّه ضعیف جدّاً لا یلتف إلیه، أو فی مذهبه غلوّ کما فی عبدالرحمن بن أبی حمّاد، فإنّ الظاهر أن منشاء تضعیفه ما ذکره من غلوّه، و مثله ما فی خلف بن محمّد من أنّه کان غالیاً، فی مذهبه ضعیف لا یلتفت الیه، و ما فی سهل بن زیاد من أنه کان ضعیفاً جدّاً فاسد الروایه و المذهب ، و کان أحمد بن محمّد عیسی أخرجه من قم. و الظاهر أنّ منشأ جمیعه ما حکاه النجاشی عن أحمد المذکور من أنّه کان یشهد علیه بالغلوّ و الکذب، فأخرجه عنه(۲) و ما فی حسن بن میّاح من أنّه ضعیف

۱- ذکر -رحمه الله- اموراً و اخترنا منها أمرین.

۲- رجال النجاشی: الرقم ۴۹۰.

غال، و فی صالح بن سهل: غال کذّاب وضّاع للحدیث، لا خیر فیه و لا فی سائر ما رواه«، و فی صالح بن عقبه »غال کذّاب لا یلتفت الیه«، و فی عبد الله بن بکر »مرتفع القول ضعیف«، و فی عبد الله بن حکم »ضعیف مرتفع القول«، و نحوه فی عبد الله بن سالم و عبد الله بن بحر و عبد الله بن عبدالرحمان.

الثانی: إنّ الظّاهر أنّه کان غیوراً فی دینه، حامیاً عنه، فکان إذا رأی مکروهاً اشتدّت عنده بشاعته و کثرت لدیه شناعته، مکثراً علی مقترفه من الطّعن و التّشنیع و اللّعن و التفظیع، یشهد علیه سیاق عبارته، فأنت تری أنّ غیره فی مقام التّضعیف یقتصر بما فیه بیان الضّعف، بخلافه فإنّه یرخی عنان القلم فی المیدان باتّهام بالخبث و التهالک و اللعان، فیضعّف مؤکّداً و إلیک نماذج:

قال فی المسمعی: «إنّه ضعیف مرتفع القول، له کتاب فی الزیارات یدلّ علی خبث عظیم و مذهب متهافت و کان من کذابه أهل البصره».

وقال حول کتاب علیّ بن العبّاس: «تصنیف یدلّ علی خبثه و تهالک مذهبه لا یلتفت إلیه و لا یعبأ بما رواه».

وقال فی جعفر بن مالک: «کذّاب متروک الحدیث جمله، وکان فی مذهبه ارتفاع ، و یروی عن الضعفاء و المجاهیل، و کلّ عیوب الضعفاء مجتمعه فیه» و الحاصل أنّه کان یکبّر کثیراً من الأمور الصغیره و کانت له روحیّه خاصّه تحمله علی ذلک.

ویشهد علی ذلک أنّ الشّیخ و النّجاشی ربّما ضعّفا رجلاً، و الغضائری أیضاً ضعّفه،لکنّ بین التّعبیرین اختلافاً و اضحاً . مثلاً ذکر الشّیخ فی عبد الله بن محمّد أنّه کان واعظاً فقیهاً، وضعّفه النّجاشی بقوله: «إنّه ضعیف»

وضـعّفه الغضائری بقوله: «إنّه کذّاب، وضّاع للحدیث لایلتفت إلی حدیثه و لا یعبأ به» . و مثله علیّ بن أبی حمزه البطائنی الّذی ضعّفه أهل الرجال، فعّرفه الشیخ بأنّه واقفیّ، و العلّامه بأنّه احـد عمد الواقفه. و قال الغضائری: «علیّ بن أبی حمزه لعنه الله، أصـل الوقـف و أشـدّ الخلـق عـداوه للولیّ من بعـد أبی إبراهیم».و مثله إسـحاق بن أحمـد المکنّی بـــأبی یعقوب أخی الأشتر قـال النّجاشـی: «معـدن التّخلیط وله کتب فی التخلیط» و قال الغضائری: «فاسد المذهب، کذّاب فی الروایه، وضّاع للحدیث، لا یلتفت إلی ما رواه»(۱).

و بذلک یعلم ضـعف ما اسـتدلّ به علی عدم صحّه نسبه الکتاب إلی ابن الغضائری من أنّ النجّاشی ذکر فی ترجمه الخیبری عن ابن الغضائری، أنّه ضـعیف فی مـذهبه، ولکن فی الکتاب المنسوب إلیه: «إنّه ضـعیف الحدیث، غالی المذهب» فلو صحّ هذا الکتاب، لـذکر النّجاشـی ما هو الموجود أیضـاً(۲). و ذلـک لمـا عرفـت مـن أنّ الرجـل کـان ذا روحیّه خـاصّه، و کـان إذا رأی مکروهاً، اشتدّت عنده بشاعته و کثرت لدیه شناعته، فیأتی بألفاظ لا یصحّ التعبیر بها إلّا عند صاحب الروحیّه، و لّما کان النّجاشی علی جهه الاعتدال نقل مرامه من دون غلوّ و إغراق.

و بـالجمله الآـفه کلّ الآفه فی رجاله هو تضـعیف الأجلّه و الموثّقین مثل «أحمـد بن مهران» قال: «أحمـد بن مهران روی عنه الکلینی ضعیف» ولکن ثقه الإسلام یروی عنه بلا واسطه، و یترحّم علیه کما فی باب مولد الزهراء

۱- لاحظ سماء المقال: ج۱، الصفحه ۱۹-۲۱ بتلخیص منّا.

۲- معجم الرجال الحدیث: ج۱، الصفحه ۱۱۴ من المقدّمات طبعه النجف، و الصفحه ۱۰۲ طبعه لبنان.

سلام الله علیها(۱) قال: «أحمد بن مهران -رحمه الله- رفعه و أحمد بن إدریس عن محمّد بن عبد الجّبار الشیبانی» إلی غیر ذلک من الموارد.

و لأجل ذلک لا یمکن الاعتماد علی تضعیفاته، فضلًا عن معارضته بتوثیق النّجاشی خبیر الفنّ و الشیخ عماد العلم. نعم ربما یقال توثیقاته فی أعلی مراتب الاعتبار ولکنّه قلیل و قد عرفت من المحقّق الداماد من أنه قل أن یسلم أحد من جرحه أو ینجو ثقه من قدحه(۲).

و بما تقدم یظهر الجواب عما اتی به الشیخ ابو الهدی الکلباسی فلا نطیل و قد تقدم ان الصحیح هو صحه الاعتماد علی تضعیفاته و انها تعارض توثیق غیره بل قد یترجح علی غیره کما فی عبد الله بن ایوب بن راشد الزهری فان النجاشی قد وثقه(۳) و اما ابن الغضائری فقال عنه ان الغلاه رووا عنه لا نعرفه. و هنا نجد ان العلامه یقدم قول ابن الغضائری علی قول النجاشی و کذلک فی غیر هذا المورد مثل ما فی صباح المزنی(۴) .

اقول: ثم ان کلام المحقق الداماد غریب و لا صحه له بالمره کما تقدم توضیحه .

و قد عرفت آنفاً و سیأتی أنّ الاعتماد علی توثیقه کالاعتماد علی جرحه.

النظریه الخامسه :

اشاره

و فی الختام نشیر إلی نظریّه خامسه و إن لم نوعز إلیها فی صدر الکلام و هی أنّه ربّما یقال بعدم اعتبار تضعیفات ابن الغضائری لأنّه کان جرّاحاً

ص:۵۰

۱- الکافی: ج ۱، الصفحه ۴۵۸، الحدیث۳.

۲- لا حظ سماء المقال: الصفحه: ۲۲.

۳- رجال العلامه: ۲۳۸

۴- رجال العلامه: ۲۳۰

كثير الردّ على الرواه، و قليل التّعديل و التّصديق بهم و مثل هذا يعدّ خرقاً للعاده و تجاوزاً عنها، و إنّما يعتبر قول الشاهد إذا كان انساناً متعارفاً غير خارق للعاده.

و لأجل ذلک لو ادّعى رجلان رؤيه الهلال مع الغيم الكثيف فى السّماء و كثره النّاظرين، لا يقبل قولهما، لأنّ مثل تلک الشهاده تعدّ على خلاف العاده، و على ذلک فلا يقبل تضعيفه، ولكن يقبل تعديله.

و قد اجاب الاستاذ السبحانى عن هذه النظريه: أنّ ذلک يتمّ لو وصل إلينا كتاب الممدوحين منه، فعندئذ لوكان المضعّفون أكثر من الممدوحين و الموثّقين، لكان لهذا الرأى مجال.و لكن يا للأسف! لم يصل إلينا ذلک الكتاب، حتّى نقف على مقدار تعديله و تصديقه، فمن الممكن أن يكون الممدوحون عنده أكثر من الضّعفاء، و معه كيف يرمى بالخروج عن المتعارف؟

و لأجل ذلک نجد أنّ النّسبه بين ما ضعّفه الشيخ و النجاشى أو وثّقاه، و ما ضعّفه ابن الغضائرى أو وثّقه، عموم من وجه. فربّ ضعيف عندهما ثقه عنده و بالعكس، و على ذلک فلا يصحّ رد تضعيفاته بحجّه أنّه كان خارجاً عن الحدّ المتعارف فى مجال الجرح .

مشايخه اومن يروى عنه ابن الغضائرى:

الذين عثرنا عليهم ممن يروى عنهم ابن الغضائرى هم:

١) احمد بن عبدالواحد المعروف بابن عبدون.

٢) احمد بن محمد بن موسى ابن الصلت الاهوازى.

٣) ابو محمد بن طلحه بن على بن عبد الله بن غلاله.

۴) عبد الله بن جعفر بن درستويه.

۱) محمد بن علی بن بابویه – الشیخ الصدوق-.

۲) ابوه الحسین بن عبیدالله الغضائری.

۷)علی بن محمد بن الزبیر.

۸)محمد بن الحسین بن محمد بن الفضل.

۹)الحسن بن محمد بن بندار القمی.

تلامیذه و من روی عنه:

۱) ابو العباس احمد بن علی النجاشی صاحب کتاب الرجال المعروف.

۲) علی بن محمد بن شیران ابوالحسن الابلی.

و اما ما ذکره مجمع الرجال من انه کان من مشایخ الشیخ الطوسی(۱)فلا شاهد له .

شخصیته العلمیه:

اذا اردنا التعرف علی شخصیّته العلمیّه فلابد من التعرّف علی سعه اطلاعه فی العلوم و المعارف و مدی تضلعه فی المعقول و المنقول من الفقه و الحدیث و الکلام و التاریخ و الرجال و التفسیر و غیر ذلک و لیس لدینا من ذلک ما یکشف عن شخصیّته الّا ما وصل الینا من کتابه الضعفاء الّا انه مع اختصاره یکشف عن کونه محققاً کبیراً ذا اطلاع واسع فی شتی المجالات و انه صاحب فکر ثاقب ومدرسه اصولیّه تحقیقیّه و له دقه نظر فی جمیع الاثار المرویّه عنهم(ع) کما یکشف عن ذلک ما فی ترجمه علی بن فضال و انه وقف علی ما لم یقف علیه اقرانه کما یظهر ذلک من ترجمه

۱- ۲ مجمع الرجال ج/۱ صفحه ۱۰۸ هامش رقم -۱-

خالـد بن یحیی بن خالـد و صالح ابو مقاتل و ابی الشداخ(۱) و یظهر منه انه صـاحب مکتبه ضـخمه مع مـا فیها من نفائس مهمه فقد کانت عنده تواقیع الامام الحجه علیه افضل الصلاه و السلام کما فی ترجمه محمد بن عبد الله الحمیری .

وفی مجـال الاـصول: لم یکن ابن الغضائری اخباریّاً بل انتقـد طریقه الاخباریین کما یکشف لنا عن ذلک مافی ترجمه احمد بن محمـد البرقی حیث انتقـده بـانه یجمع الروایـات علی طریقه اهل الاخبار مضافاً الی انتقاده لمن یعتمـد المراسـیل والروایه عن الضـعفاء ولایختص ذلک بابن الغضائری بل جمیع القدماء مثله فانهم لایعتمدون طریقه الاخباریین بل هی منبوذه لدیهم بل و لم یکن خط الاخباریین بین الشـیعه معتمداً و انما کان بین قسم من العامه و علی ای حال فالتأمل فی شخصـیّه ابن الغضائری یقضی بانه کان اصولیّاً محققاً و مثله کثیر من القدماء کالصدوق و شیخه محمد بن الحسن الولید و الکلینی – ممن عرفوا بانهم محدثون و ان علومهم لاتتجـاوز نقـل الروایـات و الجمود علیهـا و الحـال انهم کـانوا محققین ناقـدین للآثـار و لهم مـدرسه لهـا قواعـدها الاصولیه و علیها یبتنی اسـتنباطهم. ومن أرکان مدرستهم الاعتماد علی العلم فقط دون الظن فمراجعه کلماتهم اعلی الله درجاتهم فی جنات النعیم یظهر لنا ان القاعـده العامه فی التحقیق و الاسـتنباط فی ذلک الزمان و ما قبله متصـلًا بعصـر الامامه هی الاعتماد علی العلم فقط دون الظن و ان الهدف من علم الرجال هو تحصـیل القرائن الموجبه للعلم و الابتعاد عما هو مشکوک و مظنون و لذا کان المعروف بینهم آنذاک عدم حجیه أخبار الآحاد یقول الشیخ المفید(ره): «و أقول انه

۱- ۱ رجال النجاشی ص ۱۵۱وص ۱۸۹وص ۴۵۹

لاـ يجب العلم و لا العمل بشىء من اخبار الآحاد و لا يجوز لاحد ان يقطع بخبر الواحد فى الدين الّا ان يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان و هذا مذهب جمهور الشيعه»(۱).

ويقول ابن الغضائرى فى ترجمه الحسين بن مسكان »و ما عند اصحابنا من هذا الرجل علم« و فى ترجمه دارم بن قبيصه «لايؤنس بحديثه و لا يوثق به» و يقول فى وهب بن وهب ابى البخترى «وكان كذّاباً قاضياً عامياً الا ان له احاديث عن جعفر بن محمد عليه السلام كلها يوثق بها» او (لايوثق بها)حسب اكثر النسخ.

ومن جانب آخر يتردد فى كلام ابن الغضائرى و غيره ان فلان حديثه يعرف و ينكر يعنى تاره يأتى باحاديث معروفه و مقبوله و اخرى يأتى باحاديث مردوده او غير معروفه.

اقول: وهذا يكشف عن وجود ثوابت و بديهيّات فى ذلك الزمان بحيث كانت كالميزان فى تشخيص غيرها من الامور، و بالتأمل فى ذلك الزمان نجد الامر كذلك فان الحوزات العلميه للشيعه لم تكن تتعدى الكوفه و بغداد وقم و المدينه المنوره و مع لحاظ ذلك و كثره العلماء فى تلك المدن و ارتباطهم و اهتمامهم بحفظ آثار النبوه و الامامه مع ارتباطهم بالائمه عليهم السلام و هدايه الائمه عليهم السلام لهم كل ذلك يدل على وجود فقه واحد و منطق و موقف شيعىّ واحد فالامر و الحديث الصادر من الامام(ع) لاشك بانتشاره بسرعه و اهتمام فى تلك الحوزات العلميّه مضافاً الى الرقابه و التحرز الذى يبديهما علماء الشيعه من المدسوسين كل ذلك يدل على ان المشهور فى تلك الحوزات عين الاسلام و عين ما يقوله

۱- اوائل المقالات: ۱۳۹ طبع تبريز -۱۳۷۱ه_

الائمه (ع) مضافاً الی معروفیه کثیر من الکتب و مقطوعیتها بین جمع کثیر من تلک الحوزات کما یعبر عن بعض تلک الکتب الشیخ النجاشی بانه رواه جماعات و کما کشف عن ذلک الشیخ الصدوق فی مقدمه کتابه من لایحضره الفقیه.

ومن جانب آخر فقد تقدم ان ابن الغضائری اشکل علی رواه من یروی ان القران لایفهمه الّا الائمه(ع)، و الحاصل اننا اذا راجعنا روایات من ضعفهم ابن الغضائری و اشکل علیهم نستطیع ان نکتشف جانباً من معالم مدرسته الاصولیّه و فی الحقیقه ان کتاب ابن الغضائری یعدّ وثیقه تاریخیّه تکشف عن حقائق و ثوابت ذلک الزمان مع ما فیها من تحقیقات قیّمه. لایقال این ابن الغضائری من علم الاصول؟ فانه یقال لیست القواعد الاصولیه الّا ارتکازات اجمالیه و قواعد عقلائیه و شأنها شأن المنطق فی کون قواعده فطریّه و ان لم یلتفت الانسان لها تفصیلاً الّا انه مجبول علیها و هکذا القواعد الاصولیّه فان الانسان مجبول علی العمل بالامور الیقینیّه التی تحصل لدیه و مجبول علی العمل بالظواهر لانها توجب العلم لدیه و هکذا.

خصوصیاته الاخری:

فقد عنونه یاقوت الحموی فی معجم الادباء قائلاً «کان من الادباء و الفضلاء الا ذکیاء و له خط یزری بخط ابن مقله»(۱).

وفاته:

واما وفاته فکولادته فلم تذکر فی أیّ سنه کانت نعم ذکر الشیخ فی رجاله ان والده توفیّ سنه ۴۱۱ هجریّه و اما هو فلم تذکر سنه وفاته و اما

ص:۵۵

۱- قاموس الرجال ج/۱ صفحه ۴۴۶ نقلاً من معجم الادباء لیاقوت الحموی

مااستدل بـه للنظريه الاولى من انه مات بالموت الاخترامى حسب تعبير الشيخ فى الفهرست و هو الموت (عندعدم تجاوز الاربعين) فعليه انه مات بعد ابيه بقليل وخمّنه بسنه ۴۱۲ فاستدلال باطل و ذلك لان معنى الاخترام هو الموت و الهلاك لا غير كما جاء فى كتب اللغه مماراجعت (۱)و ثانياً لو كان موته مبكراً فمع ذلك لا ينضبط احتماله، فيمكن ان يكون قبل وفاه والده بسنوات و يمكن ان يكون بعد وفاته ايضاً بسنوات و مع ذلك يصدق انه ما ت موتاً اخترامیّاً.

هذا و نسأل الله ان يتغمد ابن الغضائرى و اباه و جميع علمائنا من تقدم و من تأخر منهم برحمته الواسعه انه كريم جواد و ان يحشرهم مع النبى(ص) و الأئمه الطاهرين عليهم السلام و آخر دعوانا ان الحمد الله رب العالمين.

عملنا فى تحقيق الكتاب:

واما عملنا فى تحقيق رجال ابن الغضائرى فقد استخرجت جميع ما نقله المرحوم القهبائى عن كتاب الضعفاء لابن الغضائرى و ذكرنا فى اول ترجمه كل واحد من الاشخاص الجزء و الصفحه المنقوله عنه الترجمه ثم طابقته مع ما نقله عنه العلامه(ره) فى الخلاصه و ابن داود(ره) فى رجاله والنسخه الخطيّه لكتاب الضعفاء الموجوده فى مكتبه ايه الله العظمى النجفى المرعشى(ره)هذا و لا يخفى ان العلامه طريقته فى كتابه الخلاصه انه ينقل عين عبارات الكتب الخمسه الرجاليّه و قد يشير عمن ينقل عنه و قد لا يشير لكن بتطبيق عبارته مع الكتب الرجاليه الخمسه يعلم ان هذه

۱- اساس البلاغه للزمخشرى: ۱۰۸ و مصباح المنير للفيومى: ۱۶۷

العباره عمن منقوله و نحن قد اشرنا بدورنا الی ذلک و ذکرنا انه لم یسند هذه العباره الی احد.

هذا وقد ادرجنا فی هذا الکتاب کل ما نُقِلَ عنه و لو لم یکن فی کتابه الضعفاء مع ذکر المصدر فی اول الترجمه.

المصادر:

ثم ان النسخ التی اعتمدنا علیها من الکتب المنقول عنها هی:

١) رجال العلامه الحلی -الطبعه الثانیه- من منشورات المطبعه الحیدریّه- النجف الاشرف.

٢) کتاب الرجال: لابن داود الحلی -من منشورات المطبعه الحیدریه النجف الاشرف.

٣) رجال النجاشی: طبع مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه.

۴) قاموس الرجال للعلامه التستری طبع المؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه.

۵) کلیات علم الرجال للاستاد السبحانی طبع المؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه.

۶) مجمع الرجال للمرحوم للقهبائی طبع اسماعیلیان.

٧) الفهرست -الشیخ طوسی- من نشریات المکتبه المرتضویه -النجف الاشرف.

٨) معجم الرجال الحدیث -السید الخوئی(ره)- طبعه النجف الاشرف.

٩) الملل و النحل للشهرستانی.

١٠) اساس البلاغه للزمخشری-انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

١١) المصباح المنير –الفيومی–منشورات دارالهجره

١٢) اوائل المقالات للشيخ المفيد –طبع تبريز.

١٣) مباحث الاصول للسيد الحائری –الطبعه الاولی.

١۴) رجال الكشی.

١۵) عده الاصول للشيخ الطوسی.

١۶) اصول الكافی منشورات المكتبه الاسلاميّه.

١٧) تهذيب الاصول الشيخ السبحانی انتشارات دارالفكر.

١٨) سماء المقال نشر مؤسسه ولی عصر(عج).

١٩) الضعفاء لابن الغضائری النسخه الخطيّه فی مكتبه ايهالله العظمی النجفی المرعشی (ره)

ص:۵٨

رجال ابن الغضائرى

احمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائرى

تحقيق

ماجد الكاظمى

ص:۵۹

كتاب رجال ابن الغضائرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ثم الصلاه والسلام على البشير النذير محمد المصطفى وعلى اله الطيبين الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين

هذا كتاب رجال ابن الغضائرى احمدبن الحسين بن عبيدالله (ره) المستخرج من مجمع الرجال والمطابق للنسخه الخطيه لكتابه الضعفاء وما اورده العلامه وابن داود عليهما الرحمه والمشتمل للمنقول عنه مما ليس فى كتاب الضعفاء مرتباً على ترتيب الحروف.

(١)ج:١/١۶ : ابان بن ابى عيّاش، و اسم أبى عياش هارون(١) تابعى، روى عن انس بن مالك، وروى عن على بن الحسين(عليهما السلام) : ضعيف لا يلتفت اليه، ينسب اصحابنا وضع كتاب سليم بن قيس اليه.

اقول: و هكذا نقل عن ابن الغضائرى العلامه الّا انه ذكران اسم ابى عيّاش فيروز بدل هارون و انه ضعيف جداً بدل ضعيف و اما ابن داود فاقتصر على انه «ضعيف قيل انه وضع كتاب سليم بن قيس»(٢).

(٢) رجال النجاشى ص١١: ابان بن تغلب بن رباح ابو سعيد البكريّ الجريرى - وله كتاب صفّين قال ابوالحسن احمد بن الحسين رحمه الله:

ص:۶٠

١- فيروز - ل ظ من المواضع (هامش مجمع الرجال)

٢- رجال العلامه صفحه ٢٠۶ و رجال ابن داود صفحه ٢٢۵و٢٢۶

وقع الی بخط ابی العباس بن سعید قال: حدثنا ابوالحسین احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفیّ من کتابه فی شوال سنه احدی و سبعین و مائتین قال: حدثنا محمد بن یزید الجعفیّ قال: حدثنا سیف بن عمیره عن ابان.

(۳) ج: ۱/۳۷: ابراهیم ابن اسحاق الاحمری یکنی ابا اسحاق النهاوندی، فی حدیثه ضعف، و فی مذهبه ارتفاع و یروی الصحیح(۱) و أمره مختلط.

اقول: و نقل عنه ابن داود هکذا «فی مذهبه ارتفاع و اظنه مخلطاً»(۲) و ذکره فی خاتمه کتابه انه من الغلاه(۳).

و ذکرهالعلامهبهذه الاوصاف بدون اسنادها الی احد(۴).

(۴) ج: ۱/۴۵: ابراهیم ابن سلیمان بن عبد الله بن حیان الهمدانی، الخزاز، النّهمی یکنّی أبا اسحاق، یروی عن الضعفا، کثیراً و فی مذهبه ضعف.

اقول: و ذکر العلامه عنه ذلک بدون کلمه کثیراً(۵) و اما ابن داود فاقتصر علی نقل تضعیفه عنه(۶).

ص:۶۱

۱- والسقیم (کما فی النسخه الخطیّه)

۲- رجال ابن داود صفحه ۲۲۶

۳- رجال ابن داود صفحه ۲۹۳

۴- رجال العلامه صفحه ۱۹۸

۵- رجال العلامه صفحه۵

۶- ابن داود صفحه ۲۲۶و۳۲

(۵) ج: ۱/۵۸: ابراهیم بن عبیدالله بن العلاـ المدنی لاـ یعرف الا بما ینسب الیه عبد الله بن محمد البلوی و ینسب الی أبیه عبیدالله بن العلا، عمّاره بن زید، و ما یسند الیه الّا الفاسد المتهافت و أظنه اسماً موضوعاً علی غیر واحد.

اقول: و هکذا نقل ابن داود عدا ذیل العباره «و اظنه اسماً موضوعاً...».

(۶) ج: ۱/۶۰: ابراهیم بن عمر الیمانی الصنعائی(۱)یکنّی أبا اسحاق ضعیف جدّاً روی عن ابی جعفر و ابی عبد الله (علیهما السلام) وله کتاب.

اقول: و هکذا نقل العلامه و اما ابن داود فاقتصر علی نقل عباره «ضعیف جداً»(۲)و کذلک ذکره بالضعف فی خاتمه الکتاب عنه(۳).

(۷) رجال النجاشی ص۹۱ : احمد بن اسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالک بن الاحوص الاشعری ابو علی القمّی - قال ابوالحسن علی بن عبد الواحد الخُمری رحمه الله واحمد بن الحسین رحمه الله: رأیت من کتبه کتاب علل الصوم کبیر، مسائل الرجال لابی الحسن الثالث (ع) جَمعه.

(۸) ج۱/۱۰۵ احمد بن الحسین بن سعید بن حمّاد بن سعید بن مهران یکنّی أبا جعفر، روی عن اکثر رجال أبیه، و قالوا عن سایرهم(۴) الّا حمّاد بن عیسی و قال القمیّون کان غالیاً و حدیثه فیما رأیته سالم و الله اعلم و هو الملقب(دندان).

۱- صنعاء بلد بالیمن و قریه بباب دمشتق هذا وفی النسخه الخطیّه الصنعانی.

۲- رجال ابن داود صفحه ۲۲۷ و رجال العلامه صفحه ۶

۳- رجال ابن داود صفحه ۲۹۷

۴- الموجود فی النسخه الخطیه »و قالوا لم یرهم الآحماد ...... «

اقول: اقتصر العلامه على نقل عبارته «و حديثه فيما رأيته سالماً» و ابن داود على «رأيته سالماً»(۱).

(۹) ج: ۱ /۱۱۶: احمد بن رشيد بن خيثم(۲) العامرى الهلالى زيدى يدخل حديثه فى حديث(۳) اصحابنا ضعيف فاسد.

اقول: و هكذا نقل العلامه عنه و اقتصر ابن داود على نقل عباره «زيدى ضعيف»(۴).

(۱۰) ج: ۱ / ۱۲۱: احمد بن عبد الله بن سهل ابوالعباس البغدادى الواضحى ذكره: فى محمد بن القسم المفسّر و فيه: ان سهلاً ابنه يروى عن ابيه يعنى احمد احاديث المناكير .

(۱۱) ج: ۱ / ۱۲۶: احمد بن على ابوالعبّاس الرّازى صاحب الشّفاء و الجلاء(۵) كان ضعيفاً و حدّثنى أبى رحمه الله أنّه كان فى مذهبه ارتفاع و حديثه يعرف تارةً و ينكر أخرى.

اقول: ذكره العلامه و ابن داود(۶) مقتصرين على عباره حدثنى ابى - الخ و ذكره ايضاً ابن داود عنه بكونه من الغلاه فى خاتمه الكتاب(۷) لكن وصفه بالابادى الخضيب بدل الرازى.

۱- رجال العلامه صفحه ۲۰۲ورجال ابن داود: ۲۲۷

۲- ۶ كذا فى الاصل بتقديم الياء المنقصه تحتها نقطتين على التاء المثلثه .

۳- ۷ الموجود فى النسخه الخطيّه فى اصحابنا.

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۲۸ و رجال العلامه صفحه ۲۰۵

۵- و فى النسخه الخطيّه صاحب كتاب الشفاء و الجلا.

۶- ابن داود صفحه ۲۲۸ و رجال العلامه صفحه ۲۰۴

۷- ابن داود صفحه ۴۹۴

(۱۲) رجال ابن داود ص۲۲۹ : احمـد بن القاسم بن الطرخان ابو السـراج قال ابن الغضائری انه «ضـعیف» و ذکره فی خاتمه الکتاب ایضاً(۱) و مثله نقل العلامه(۲).

(۱۳) ج: ۱ / ۱۳۵: احمـد بن محمـد ابو عبـد الله الطبری الخلیلی الـذّی یقال له غلام خلیل الاملی، کذّاب، وضّاع للحدیث، فاسد لا یلتفت الیه.

اقول: و قـد ذکره العلامه بمثـل هـذه الـترجمه من دون اسـنادها الی احد(۳) هـذا و فی النسـخه الخطیّه: الطبری ابو عبـد الله الحلیلی و لیس فیها عباره «الذی یقال له غلام خلیل الاملی».

(۱۴) ج : ۱ / ۱۳۸: احمـد بن محمـد بن خالد بن محمد بن علی البرقی یکنّی أباجعفر طعن القمیّون علیه، و لیس الطّعن فیه. إنّما الطعن فیمن یروی عنه، فانّه کان لا یبالی عمّن یأخذ علی طریقه اهل الاخبار و کان احمد بن محمد بن عیسـی أبعده عن قم ثم أعاده الیها و أعتذر الیه.

اقول: ذکره ابن داود و العلامه و اضاف العلامه «وجـدت کتاباً فیه و ساطه بین احمد بن محمد بن عیسـی و احمد بن خالد و لما توفی مشی احمد بن محمد بن عیسی فی جنازته حاسراً لیبرء نفسه مما قذفه به»(۴).

هـذا و نقل النجاشـی عنه تاریخ وفاته فقال: و قال احمد بن الحسـین رحمه الله فی تاریخه: توفّی احمد بن ابی عبد الله البرقی فی سنه اربع و سبعین و مائتین(۵).

ص:۶۴

۱- رجال ابن داود صفحه ۲۹۷

۲- رجال العلامه صفحه ۲۰۵

۳- رجال العلامه صفحه ۲۰۵

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۲۹ و رجال العلامه صفحه ۱۴

۵- رجال النجاشی صفحه ۷۷

(۱۵) ج : ۱ / ۱۴۴: احمد بن محمد بن سعید المشهور بابن عقده سیذکر انشاء الله تعالی فی سلیم بن قیس الهلالی .

اقول: و عبارته فی سلیم حوله کالتالی: «و قد ذکر له -یعنی لسلیم- ابن عقده فی رجال امیرالمؤمنین علیه السلام احادیث عنه».

(۱۶) ج : ۱ / ۱۴۹: احمد بن محمد بن سیّار یکنّی ابا عبد الله القمی المعروف بالسیّاری ضعیف، متهالک(۱) غال محرّف، استثنی شیوخ القمّیین روایته من کتاب نوادر الحکمه و حکی محمّد بن علی بن محبوب فی کتاب النوادر المصنّف(۲) انه قال بالتناسخ.

اقول: و اقتصر علی نقل ذیله ابن داود فقال «حکی عنه محمد بن علی بن محبوب انه کان یقول بالتتناسخ(۳) , هذا و نقل العلامه مضمون الترجمه من دون اسنادها الیه و فیه «فی کتاب النوادر للمصنف»(۴) بدل المصنف.

(۱۷) ج: ۱ / ۱۶۹: احمد بن مهران روی عنه الکلینی فی کتاب الکافی ضعیف.

اقول: و نقل العلامه عنه ضعفه(۵).

۱- متهافت - خ - ل و فی نسخه الخطیّه منحرف بدل محرف و علی بن محمد بدل محمد بن علی.
۲- حرف النون أعربها المؤلف (یعنی القهپائی) باعرابین فتحاً و کسراً (هامش مجمع الرجال)
۳- رجال ابن داود صفحه ۲۲۹
۴- رجال العلامه صفحه ۲۰۳
۵- رجال العلامه صفحه ۲۰۵

(١٨) رجال العلامه الحلی ٢٠٢: احمد بن هلال العبرتائی قال العلامه(ره): «وتوقف ابن الغضائری فی حدیثه الّا فی ما یرویه عن الحسن بن محبوب من کتاب المشیخه و محمد بن ابی عمیر من نوادره و قد سمع هذین الکتابین جل اصحاب الحدیث و اعتمدوه فیها» . و مثل العلامه نقل ابن داود(١).

(١٩) ج : ١ / ١٧٧: ادریس بن زیاد یکنّی أبا الفضل الکفرثوثائی، خوزّی(٢) الأمّ یروی عن الضعفاء.

اقول: ذکر ذلک العلامه(٣) ایضاً.

(٢٠) ج : ١ / ١٨٧: اسحاق بن عبدالعزیز البزّاز، کوفی یکنّی أبا یعقوب و یلقب أبا السّفاتج، روی عن ابی عبد الله (ع) یعرف حدیثه تاره و ینکر أخری و یجوزان یخرّج شاهداً.

اقول: ذکره العلامه و ابن داود ایضاً(۴) و لم یذکرا لقبه -ابا السفاتج-

(٢١) ج : ١ / ١٩٧: اسحاق بن محمد بن أحمد بن ابان بن مرار یکنّی أبا یعقوب الاحمر فاسد المذهب کذّاب فی الروّایه وضّاع للحدیث لا یلتفت الی ما رواه و لا یرتفع بحدیثه و للعیّاشی معه خبر فی وضعه الحدیث(۵) المشهور.

ص:۶۶

١- ۶ رجال ابن داود صفحه ٢٣٠

٢- نسبه الی خوزستان

٣- رجال العلامه صفحه ١٢

۴- رجال ابن داود صفحه ٢٢٩ و رجال العلامه صفحه ٢٠١

۵- للحدیث مشهور - خ ل - و کذلک فی قاموس الرجال ج/١ صفحه ٧٧۵. و النسخه الخطیّه ایضاً.

اقول: اقتصرالعلامه على نقل عبارته الى قوله بحديثه لكن فيه لا ـ ينتفع بحديثه و اقتصر ابن داود على نقل عبارته الى قوله وضاع للحديث(۱).

هذاو ذكر ابن داود عنواناً اخر قائلًا: اسحاق بن محمد البصرى ابو يعقوب من اصحاب الجواد و نقل عن الكشى انه كان غالياً ثم نقل عن ابن الغضائرى انه: فاسد المذهب.(۲)

اقول: و هو نفس اسحاق بن محمد بن احمد بن أبان ابا يعقوب الاحمر و لا احتمال لتعددهما فان ما اشار اليه ابن الغضائرى من ان للعياشى معه خبراً فى وضعه الحديث فانما هو اسحاق بن محمد البصرى فقال الكشى: سألت ابا النضر محمد بن مسعود عن جمع هو منهم فقال: و ما ابو يعقوب اسحاق بن محمد البصرى فانه كان غالياً فصرت اليه الى بغداد لأكتب عنه و سألته كتاباً انسخه فأخرج الىّ من احاديث المفضل بن عمر فى التفويض فلم ارغب فيه فأخرج الىّ احاديث مشيخته من الثقاه و رأيته مولعاً بالحمامات المراعيش و يمسكها و يروى فى فضل امساكها احاديث قال و هو احفظ من لقيته.(۳) و بعد كونهما شخصاً واحداً لا معنى لعنوانهما مرّتين.

(۲۲) ج : ۱ / ۲۰۵: اسماعيل بن ابى زياد السكونى ذكره فى ضمن ترجمه الربيع بن سليمان بن عمرو و قال ان الربيع بن سليمان بن عمرو يروى عنه كتابه عن الصادق (ع).

ص:۶۷

۱- رجال ابن داود صفحه ۲۱۳ و رجال العلامه صفحه ۲۰۱.

۲- رجال ابن داود صفحه ۲۳۱.

۳- رجال الكشى صفحه ۵۳۱.

اقول: و ذكره فى ضمن ترجمه جابر بن يزيد الجعفى مع آخرين - على ما نقله العلامه و الظاهر ان النقل كان من كتابه الاخر - و قال فيهم انهم من الضعفاء ثم قال: وارى الترك لما روى هؤلاء عنه(۱) يعنى عن جابر.

(۲۳) ج : ۱ / ۲۱۹: اسماعيل بن على بن علىّ الدعبلى (ابن أخى دعبل)(۲) كان بواسط مقامه و ولّى الحسبه بها كان كذّاباً وضّاعاً للحديث لا يلتفت الى ما رواه عن أبيه عن الرضا (ع) و لا غير ذلك ولا ما صنّف.

اقول: و ذكره العلامه بذلك عنه و ابن داود الّا ان ابن داود اقتصر على عباره: «كان وضاعاً للحديث كذاباً»(۳)

(۲۴) ج : ۱ / ۲۲۵: اسماعيل بن مهران بن محمد بن أبى نصر السّكونى يكنّى أبا محمد ليس حديثه بالنقى يضطرب تاره و يصلح اخرى و يروى عن الضعفاء كثيراً و يجوز ان يخرّج شاهداً.

اقول: و ذكره العلامه بذلك ايضاً عنه و ابن داود الّا ان ابن داود اقتصر على عباره «يضطرب تاره فى حديثه و يصلح اخرى و يروى عن الضعفاء كثيراً»(۴).

(۲۵) ج : ۱ / ۲۳۷: اميه بن على القيسى يكنّى ابا محمد فى عداد القمّيين ضعيف الرّوايه فى مذهبه ارتفاع.

۱- رجال العلامه صفحه ۳۵

۲- ما بين القوسين ليس فى النسخه الخطيّه. هذا و قد جاء فى هامشها الذعبلى بدلاً عن ما فى متنها.

۳- رجال ابن داود صفحه ۲۳۱ و رجال العلامه صفحه ۱۹۹

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۳۲ و رجال العلامه صفحه ۸

اقول: و هكذا ذكره العلامه و اما ابن داود فقال: (ابو محمد قمىّ ضعيف)(١).

(٢۶) رجال النجاشى ص١١٢: بريـد بن معاويه ابوالقاسم العجلىّ قال احمـد بن الحسـين: انه رأى له كتاباً يرويه عنه علىّ بن عقبه بن خالد الاسدىّ.

(٢٧) ج : ١ / ٢٧٢: بكر بن احمـد بن محمد بن موسـى العصـرى يزعم أنّه من ولد أشج بنى عصـريه الوارد على النبى(ص) يكنّى أبا محمد يروى الغرائب و يعتمد المجاهيل و امره مظلم.

اقول: ونقل ذلک العلامه ايضاً لكنه لم يسنده الى احد و فيه «من ولد اشج بن عنصر» بدل بنى عصريه و فيه و هو ضعيف قبل و أمره مظلم.(٢)

(٢٨) ج : ١ / ٢٧۴: بكر بن صالح الرّازى ضعيف جدّاً كثير التّفّرد بالغرايب .

اقول: ذكره ابن داود ايضـاً مقتصـراً على عباره «كثير التفرد ضـعيف جـداً»(٣) و ذكره فى خاتمه الكتاب ايضـاً(۴) بكونه من الضعفاء. و نقل ذلک العلامه ايضاً كما فى المتن بدون اسناده الى احد(۵).

(٢٩) ج : ١ / ٢٨٨: تميم بن عبد الله بن تميم القرشى الذى يروى عنه ابو جعفر محمد بن بابويه ضعيف.

١- رجال ابن داود صفحه ٢٣٢ و رجال العلامه صفحه ٢٠۶

٢- رجال العلامه صفحه ٢٠٨

٣- رجال ابن داود صفحه ٢٣۴

۴- رجال ابن داود صفحه ٢٩٧

۵- رجال العلامه صفحه ٢٠٧

اقول: ذكره العلامه بمثل ما فی المتن من دون ان يسنده الی احد(۱).

(۳۰) رجال العلامه ص۳۵: جابر بن يزيد الجعفی الكوفی ثقه فی نفسه و لكن جل من روی عنه ضعيف فممن اكثر عنه من الضعفاء عمرو بن شمر الجعفی و مفضل بن صالح و السكونی و منحل بن جميل الاسدی و اری الترک لما روی هؤلاء عنه والوقف فی الباقی الّا ما خرج شاهداً(۲), و مثله نقل ابن داود(۳).

اقول: و الظاهر ان العلامه نقل ذلک من كتابه الاخر فی الممدوحين لشاهدين احدهما: عدم وجوده فی الموجود من كتابه الضعفاء و الاخر: انه هنا لم يكن بصدد جرح و تضعيف جابر بل العكس كما هو واضح و انما تعرض لترجمه غيره بالعرض.

(۳۱) ج : ۲ / ۱۸: جحدره بن المغيره الطّائی كوفی يروی عن ابی عبد الله و له عنه كتاب كان خطّابيّا فی مذهبه ضعيفاً فی حديثه، و كتابه لم يرو الامن طريق واحد.

اقول: ذكره العلامه ايضاً(۴) بمثل ذلک(۵).

(۳۲)رجال النجاشی ۱۲۱: جعفر بن احمد بن ايوب السمرقندیّ ابو سعيد -ذكر احمد بن الحسين رحمه الله: أن له كتاب الرد علی من زعم انّ النبی(ص) كان علی دين قومه قبل النبوه.

ص:۷۰

۱- رجال العلامه صفحه ۲۰۹

۲- ۶ رجال العلامه صفحه ۳۵و ذيل العباره من القاموس ج/۲ صفحه ۵۳۳

۳- ۷ رجال ابن داود صفحه ۲۳۵

۴- رجال العلامه ۲۱۱ و رجال ابن داود: ۲۳۵

۵- رجال العلامه: ۲۱۱

(۳۳) ج : ۲ / ۲۴: جعفر بن اسماعیل المنقری له نوادر اخبرنا الحسین بن عبیدالله قال حدثنا احمد بن جعفر عن حمید عنه بها.

اقول ذکره العلامه و ابن داود و فیهما: کان غالیاً کذاباً و المقری(۱) بدل المنقری(۲).و فی النسخه الخطیّه بعد المنقری کوفی روی عنه حمید بن زیاد و ابن رباح و کان غالیاً کذّاباً.

(۳۴)رجال النجاشی ۱۲۰: جعفر بن عبد الله رأس المذریّ –قال احمد بن الحسین رحمه الله: رأیت له کتاب المتعه یرویه عنه احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن الهمدانیّ و قد اخبرنا جماعه عنه.

(۳۵) ج : ۲ / ۴۲: جعفر بن محمد بن مالک بن عیسی بن سابور مولی مالک بن اسامه اسماء بن خارجه الفزاری أبو عبد الله کذّاب متروک الحدیث جمله، و کان فی مذهبه ارتفاع و یروی عن الضعفاء و المجاهیل، و کل عیوب الضعفاء مجتمعه فیه.

اقول: ونقل عنه النجاشی فقال: قال احمد بن الحسین «کان یضع الحدیث وضعاً و یروی عن المجاهیل»(۳)و مثل ما فی المتن نقل العلامه و اما ابن داود فنقل هکذا «هو ابو عبد الله کذّاب یروی عن الضعفاء و المجاهیل و یضع الحدیث غیر معتمد علیه لا فی شاهد و لا فی غیره»(۴).

(۳۶) ج : ۲ / ۴۴: جعفر بن محمد بن مفضل کوفی یروی عنه الغلاه خاصه و ما رأیت قطّ له روایه صحیحه، و هو متّهم فی کلّ أحواله.

ص:۷۱

۱- کما فی هامش الخطیّه.

۲- رجال ابن داود صفحه ۲۳۵ و رجال العلامه صفحه ۲۱۱

۳- رجال النجاشی صفحه ۱۲۲

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۳۵ و رجال العلامه صفحه ۲۱۰

اقول: و اقتصر العلامه على عباره «ما رأيت له روایه صحيحه و هو متهم فی کل احواله» و اما ابن داود فاقتصر على عباره «ليس بشیء جمله»(۱) و ذکره فی خاتمه الكتاب ایضاً.

(۳۷) ج : ۲ / ۴۵: جعفر بن معروف ابوالفضل السّمرقندی یروی عنه العیّاشی کثیراً کان فی مذهبه ارتفاع، و حدیثه یعرف تاره و ینکر أخرى.

اقول: ذکر ذلک العلامه ایضاً و اما ابن داود فاقتصر على عباره «مرتفع المذهب یعرف حدیثه و ینکره»(۲) .

هذا وذکر العلامه فی القسم الاول من کتابه جعفر بن معروف یکنی ابا محمد من اهل کش ثم نقل قول الشیخ الطوسی(ره): «و الظاهر انه لیس جعفر بن معروف السمرقندی الذی قال فیه ابن الغضائری: انه مرتفع المذهب یعرف حدیثه تاره و ینکر اخری لان ابن الغضائری قال: انه یکنی اباالفضل»(۳).

اقول: و السمرقندی یروی عنه العیاشی و اما جعفر بن معروف ابو محمد فانه یروی عنه الکشی.

(۳۸) ج : ۲ / ۴۹: جماعه بن سعد الجعفی(۴) الصّایغ روی عن أبی عبد الله (ع) خرج مع ابی الخطاب(۵) و قتل و هو ضعیف فی الحدیث و مذهبه ما ذکرت(۶) .

ص:۷۲

۱- رجال ابن داود صفحه ۲۳۵ و ۳۰۴ و رجال العلامه صفحه ۲۱۱

۲- ۴ ابن داود صفحه ۲۳۵ و رجال العلامه صفحه ۲۱۰

۳- رجال العلامه صفحه ۳۱

۴- الخثعمی خ ل و الصایغ لیس فی الخطیّه.

۵- محمد بن ابی زینب

۶- أی خطابی

اقول: ذکره ابن داود ایضاً و فیه «لیس بشیء له عده احادیث خرج مع ابی الخطاب و قتل»(۱)و بعین ما فی المتن نقل العلامه و لم یسنده الی احد(۲).

(۳۹) رجال النجاشی ۱۴۱: حبیب بن أوس ابو تمّام الطائی، و ذکر احمد بن الحسین رحمه الله أنه رأی نسخه عتیقه قال لعلّها کتبت فی ایّامه او قریباً منه و فیها قصیده یذکر فیها الأئمه(ع) حتی انتهی الی ابی جعفر الثانی(ع) لانه توفی فی ایّامه.

(۴۰) ج : ۲ / ۸۷ : حذیفه بن منصور بن کثیر بن سلمه الخزاعی أبو محمّد روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السّلام حدیثه غیر نقیّ یروی الصحیح و السقیم و امره ملتبس و یخرّج شاهداً.

اقول: و هکذا نقل العلامه و اما ابن داود فاقتصر علی نقل عباره «حدیثه غیر نقی یروی الصحیح و السقیم»(۳) و ذکره ابن داود ایضاً فی خاتمه الکتاب فی ضمن من یروی عن الضعفاء(۴).

(۴۱) رجال النجاشی ۳۷: الحسن بن ابی قتاده، قال احمد ابن الحسین: انه وقع الیه اشعار عمر و بن معدی کرب و اخباره صنعته.

(۴۲) ج : ۲ / ۹۸ : الحسن بن أسد الطّفاوی البصری أبو محمد یروی عن الضعیف(۵) و یروون عنه و هو فاسد المذهب و ما أعرف له شیئاً اصلح

۱- رجال ابن داود صفحه ۲۳۵ و ۳۰۴

۲- رجال العلامه صفحه ۲۱۱

۳- رجال العلامه صفحه ۶۱ و رجال ابن داود صفحه ۲۳۶ و ۷۱ .

۴- ۷ رجال ابن داود صفحه ۳۰۱

۵- الضعفاء (فی النسخه الخطیه).

فیه الّا روایته(۱) کتاب علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم و قد رواه عنه غیره.

اقول: ذکر ذلک العلامه ایضاً و اما ابن داود فعنونه مرتین و جعل ما ها هنا للحسین بن اسد البصری(۲) ثم عنون الحسن بن اسد الطغاوی و نقل عن ابن الغضائری انه ضعیف(۳). هذا و العلامه و ان نقل ما فی المتن عن ابن الغضائری بعنوان الحسن بن اسد الطغاوی الّا انه جعله مصحف الحسن بن راشد الطغاوی اقول: و هو لا دلیل و لا شاهد له و حینئذ فیدور الامر فی کون الحسن بن اسد الطغاوی -علی نقل العلامه- و الحسین بن اسد البصری-علی نقل ابن داود- فی کونهما شخصاً و احداً باعتبار ان ترجمتها واحده و کثره وقوع التصحیف بین الحسن و الحسین ام شخصین باعتبار نقل ابن داود عن ابن الغضائری ترجمتهما معاً؟ اقول: و لا شک فی کونهما شخصاً واحداً بقرینه نقلهما لکتاب علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم فلا شک فی ان الناقل واحد و بقرینه ان العلامه عنون واحداً منهما.

هذا و عنون ابن داود الحسین بن اسد البصری فی الضعفاء ناقلاً عن ابن الغضائری انه یروی عن الضعفاء(۴).

ص:۷۴

۱- و فی النسخه الخطیه و لا اعرف له شیئاً اصلح فیه من کتاب ...... بدل ما فی المتن.

۲- ۳ رجال العلامه صفحه ۲۱۳ و رجال ابن داود صفحه ۷۹

۳- ۴ رجال ابن داود صفحه ۲۳۵

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۴۰

(۴۳) ج : ۲ / ۱۰۱: الحسن بن حذیفه بن منصور ضعیف جدّاً لا یرتفع به.

اقول: ذکر ذلک العلامه و ابن داود و فیهما: لا ینتفع به بدل لا یرتفع به نعم فی کثیر من نسخ رجال العلامه لا یرتفع به(۱).

(۴۴) ج : ۲ / ۱۰۶: الحسن بن راشد مولی المنصور(۲) أبو محمد روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن موسی (علیهما السلام) ضعیف فی روایته .

اقول: ذکر ذلک العلامه و ابن داود الا ان فی رجال ابن داود: ضعیف جداً(۳) و فیه ایضاً: الحسن بن الراشد مولی بنی العباس.

(۴۵) ج : ۲ / ۱۱۸: الحسن بن العبّاس بن الحریش الرّازی أبو محمد، ضعیف روی عن ابی جعفر الثانی علیه السلام فضل إنا انزلناه فی لیله القدر کتاباً مصنّفاً فاسد الالفاظ تشهده مخایله علی إنّه موضوع، و هذا الرجل لا یلتفت إلیه و لا یکتب حدیثه.

اقول: و ذکره العلامه ایضاً و فیه «ضعیف الرأی» بدل ضعیف(۴).

(۴۶) ج : ۲ / ۱۲۲: الحسن بن علی بن أبی حمزه البطاینی(۵) مولی الأنصار ابو محمد واقف بن واقف ضعیف فی نفسه، و ابوه أوثق منه، و قال علی بن الحسن بن فضّال انی لاستحیی من الله أن اروی عن الحسن بن علی و حدیث الرضا (ع) فیه مشهور.

۱- رجال ابن داود صفحه ۲۳۵ و رجال العلامه صفحه ۲۱۵

۲- و کان وزیر المهدی و موسی و هارون (مجمع الرجال)

۳- رجال ابن داود صفحه ۲۳۸ و رجال العلامه صفحه ۲۱۳

۴- رجال العلامه صفحه ۲۱۴

۵- البطاینی لیست فی النسخه الخطیه.

اقول: اقتصر العلامه على نقل «انه واقف بن واقف ضعيف فی نفسه و ابوه اوثق منه». و نقل ابن داود فيه عن ابن الغضائری انه «متروک الروايه»(۱).

(۴۷) ج : ۲ / ۱۲۴: الحسن بن على بن ابى عثمان أبو محمد الملقّب سجّاده فی عداد القمّيين ضعيف و فی مذهبه ارتفاع.

اقول: و ذکر مثل ذلک العلامه من دون اسناده الى احد(۲) وفی النسخه الخطيه: الملقب بسجاده القمی بدل ما فی المتن سجاده فی عداد القميين.

(۴۸) ج : ۲ / ۱۲۷: الحسن بن علیّ بن زکريّا البزوفری العدوی من عدی الرّباب، ضعيف جدّاً و روى نسخه عن محمد بن صدقه عن موسى بن جعفر(ع)، و روى عن خراش عن انس، و وأمره أشهر من ان يذکر.

اقول: ذکره العلامه من عباره «و روی نسخه ...الخ» و جعل عباره ضعيف جداً قبل قول ابن الغضائری و اما ابن داود فاکتفی بعباره ضعيف جداً(۳) ثم انه لا وجود لهذا العنوان فی الخطيه و الموجود هو الحسين و سيأتی.

(۴۹) ج : ۲ / ۱۴۷: الحسن بن محمد بن بندار القمی: نقل عنه مترحماً عليه فی ترجمه محمد بن اورمه فراجع.

(۵۰) ج : ۲ / ۱۵۴: الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن أبو محمد العلوی الحسينی المعروف بابن أخی طاهر کان کذاباً يضع الحديث

۱- رجال العلامه صفحه ۲۱۳ و رجال ابن داود صفحه ۲۳۸

۲- ۵ رجال العلامه صفحه ۲۱۲

۳- رجال العلامه صفحه ۲۱۵ و رجال ابن داود صفحه ۲۳۹ و ۲۹۸

مجاهره و یدّعی رجالا غربا لا یعرفون و یعتمد مجاهیلاً(۱) لا یذکرون، و ما تطیب الا نفس من روایه الا فیما یرویه من کتب جدّه الذی رواها عنه غیره و عن علی بن احمد بن علی العقیقی من کتبه المصنفه المشهوره.

اقول: وهکذا نقل العلامه من قوله «کان کذاباً -الی- رواها عنه غیره» و اما ابن داود فاقتصر علی نقل «کان کذاباً یضع الحدیث مجاهره»(۲).

(۵۱) ج : ۲ / ۱۷۲: الحسین بن حمدان الجنبلانی یکنّی أبا عبد الله روی صاحب مقاله ملعونه لا یلتفت إلیه.

اقول: و فی رجال العلامه «ابو عبد الله کان فاسد المذهب کذاباً صاحب مقاله ملعون لایلتفت الیه»(۳) لکنه لم یسندها الی احد و بمثل ما فی رجال العلامه جاء فی النسخه الخطیه.

(۵۲) رجال ابن داود ص ۲۴۰: الحسین ابن ابی سعید -وفی نسخه الحسن- و اسم ابی سعید هاشم بن حیان المکاری ابو عبد الله ثم نقل عن ابن الغضائری انه من جمله الواقفه و کذلک ابن داود(۴).

(۵۳)رجال النجاشی ۵۲: الحسین بن ابی العلاء الخفّاف -و قال احمد بن الحسین رحمه الله: «هو مولی بنی عامر».

ص:۷۷

۱- مجاهیل (فی الخطیه) و فیها ایضاً الا فیما رواه بدل یرویه.

۲- رجال ابن داود صفحه ۲۳۹ و ۳۰۲ و فیه صاحب النسب و رجال العلامه صفحه ۲۱۴

۳- رجال العلامه صفحه ۲۱۷

۴- رجال ابن داود صفحه ۲۸۶

(۵۴)رجال ابن داود ۲۴۰: الحسين بن احمد بن المغيره ابو عبد الله البوشنجى ثم نقل عن ابن الغضائرى انه: «عراقى مضطرب المذهب ثقه فى روايته».

اقول: الظاهر انه اخـذه من كتابه فى الممدوحين هذا وعدّه فى خاتمه الكتاب ممن هو فاسد المذهب عنه(۱) كما و انه بمثل ما نقل ابن داود ذكر العلامه من دون ان يسنده الى احد.(۲)

(۵۵) ج : ۲ / ۱۸۰: الحسين بن شادويه أبو عبـد الله الصّـيفّار القمّى، زعم القمّيون انه كان غالياً، و رأيت له كتاباً فى الصلوه سديداً و الله أعلم.

اقول: و ذكر ذلك العلامه ايضاً و اما رجال ابن داود ففيه: طعن القميون فيه و لم يثبت و بدل شادويه: شاذويه.(۳)

(۵۶) ج : ۲ / ۱۹۰: الحسين بن على بن زكريّا بن صالح بن زفرالعدوى أبوسعيد ضعيف جدّاً كذّاب.

اقول: ذكر ذلك العلامه و ابن داود ايضاً.(۴)

(۵۷)رجال العلامه الحلى ۵۳: الحسين بن القاسم بن محمد بن ايوب بن شمون ضعفوه و هو عندى ثقه قال: ولكن بحث فى من يروى عنه قال: و كان ابوه القاسم من وجوه الشيعه و لكن لم يرو شيئاً.

اقول: و اقتصر ابن داود على نقل عباره «و هو عندى ثقه»(۵) عنه . و الظاهر ان ذلك مأخوذ من كتابه فى الممدوحين.

۱- رجال ابن داود صفحه ۳۰۱

۲- رجال العلامه صفحه ۲۱۷

۳- رجال ابن داود صفحه: ۸۰ و رجال العلامه صفحه: ۵۲

۴- رجال العلامه صفحه: ۲۱۷ و رجال ابن داود صفحه: ۲۴۰

۵- رجال ابن داود صفحه: ۲۴۰

(۵۸) رجال النجاشی ۶۵: الحسین بن محمد بن علی الازدیّ ابو عبد الله ثقه، من اصحابنا، کوفیّ کان الغالب علیه علم السیر و الآداب و الشعر و له کتب: کتاب الوفود علی النبی(ص)، کتاب اخبار ابی محمد سفیان بن مصعب العبدیّ و شعر، کتاب اخبار ابن ابی عقب و شعره، ذکر ذلک احمد بن الحسین.

(۵۹) ج : ۲ / ۱۹۹: الحسین بن مسکان لا أعرفه إلّا ان جعفر بن محمد بن مالک روی عنه أحادیث و ما عند أصحابنا من هذا الرجل علم .

اقول: و ذکرذلک العلامه و ابن داود و فیهما اضافه کلمه فاسده بعد قوله: روی عنه احادیث کما فی الخطیه و اضاف ابن داود «لیس بشیء» قبل لا اعرفه(۱).

هذا و جعفر بن محمد بن مالک هو ابن عیسی بن سابور المتقدم ذکره عنه و انه کان کذاباً متروک الحدیث.

(۶۰) ج : ۲ / ۲۰۳: الحسین بن مهران بن محمد(۲) بن ابی نصر أبو عبد الله واقف(۳) ضعیف له کتاب، عن موسی (ع).

اقول: و ذکره العلامه بمضمون ذلک مع اضافه لا اعتمد علی روایته بعد علیه السلام(۴) لکنه لم یسنده الی احد.

ص:۷۹

۱- رجال ابن داود صفحه: ۲۴۱ و ۳۰۴ و رجال العلامه صفحه: ۲۱۷

۲- بن عمرو - الخ ظ (مجمع الرجال)

۳- ۳ فی الخطیّه: واحد بدل واقف

۴- ۴ رجال العلامه صفحه: ۲۱۶

(۶۱) رجال العلامه الحلی ص۲۱۷: الحسین بن میاح المداینی روی عن ابیه قال ابن الغضائری انه غال ضعیف.

(۶۲)رجال العلامه الحلی ۲۱۹: الحضین بن المخارق بن عبدالرحمن بن ورقاء بن حبش ابو جناده السلولی -الی- و قال ابن الغضائری: انه ضعیف و نقل هو عن ابن عقده انه کان یعنی حضیناً یضع الحدیث و هو من الزیدیّه لکن حدیثه یجیء فی حدیث اصحابنا یشیر الی ابن عقده- انتهی. و عنونه ابن داود بالحصین بن مخارق ابن جناده السلولی ناقلاً عن ابن الغضائری انه ضعیف قال ابن عقده: کان یضع الحدیث و هو من الزیدیّه(۱).

(۶۳) رجال النجاشی ص۱۴۳: حماد بن عیسی ابو محمد الجهنی ، قال احمد بن الحسین رحمه الله: رأیت کتاباً فیه عبر و مواعظ و تنبیهات علی منافع الاعضاء من الانسان و الحیوان و فصول من الکلام فی التوحید و ترجمته مسائل التلمیذ و تصنیفه عن جعفر بن محمد بن علی و تحت الترجمه بخط الحسین بن احمد بن شیبان القزوینی: التلمیذ حمّاد بن عیسی و هذا الکتاب له و هذه المسائل سأل عنها جعفراً -علیه السلام- وأجابه.

(۶۴) ج : ۲ / ۲۴۵: حمید بن شعیب الشعیبی(۲) الهمدانی کوفی یعرف حدیثه و ینکر و اکثر تخلیطه مما یرویه عن جابر و أمره مظلم.

اقول: و الموجود فی رجال العلامه حذیفه بن شعیب السبعی الهمدانی کوفی یعرف حدیثه و ینکر و اکثر تخلیطه فیما یرویه عن جابر و امره مظلم(۳) لکنه لم یسنده الی احد.

۱- رجال ابن داود صفحه: ۲۴۲

۲- السبیعی کما فی هامش الخطیّه

۳- رجال العلامه صفحه: ۲۱۹

(۶۵) رجال النجاشی ۱۵۱: خالد بن یحیی بن خالد ذکره احمد بن الحسین و قال رأیت له کتاباً فی الامامه کبیراً سمّاه کتاب المنهج.

(۶۶) ج : ۲ / ۲۷۱: خلف بن حماد بن ناشر بن اللیث الأسدی کوفی أمره مختلط نعرف حدیثه تارهً و ننکره أخری و یجوزان یخرّج شاهداً.

اقول: و ذکر ذلک العلامه و اما ابن داود فاقتصر علی عباره: «امره مختلط»(۱).

(۶۷) ج : ۲ / ۲۷۲: خلف بن محمد بن أبی الحسن الماوردی البصری، کان غالیاً فی مذهبه ضعیف لا یلتفت الیه.

اقول: ذکره العلامه ایضاً(۲) بمثل ذلک عنه.

(۶۸) ج : ۲ / ۲۷۵: خیبری بن علی الطحان کوفی ضعیف الحدیث غال المذهب، کان یصحب یونس بن ظبیان و یکثر الروایه عنه، و له کتاب عن أبی عبد الله(ع) لا یلتفت الی حدیثه.

اقول: و نقل النجاشی عنه قائلاً- «خیبری بن علی الطحان کوفی ضعیف فی مذهبه ذکر ذلک احمد بن الحسین»(۳) و اما العلامه فقد جمع بین عبارتی ابن الغضائری و مانقله النجاشی عنه(۴) لکنه لم یصرح باسمهما.

(۶۹) ج : ۲ / ۲۷۸: دارم بن قبیصه بن نهشل، ابوالحسن السایح یروی عن الرضا (ع) لا یونس بحدیثه و لا یوثق به.

۱- ۴ رجال العلامه صفحه: ۶۶ و رجال ابن داود صفحه: ۸۸

۲- رجال العلامه صفحه: ۲۲۰

۳- رجال النجاشی صفحه: ۱۵۴

۴- رجال العلامه صفحه: ۲۲۰

اقول: ذکر ذلک العلامه و ابن داود ایضاً(۱) و فی الخطیه ابوالحسین بدل (ابوالحسن).

(۷۰) ج : ۲ / ۲۹۰: داود بن کثیر ابن أبی خالد(۲) الرّقی مولی بنی اسد یروی عن ابی عبد اللّه(ع) کان فاسد المذهب ضعیف الرّوایه لا یلتفت الیه.

اقول: و ذکره العلامه کما فی المتن الّا ان ابن داود اقتصرعلی نقل عباره «فاسد المذهب»(۳) و فی الخطّیه: البرقی بدل الرقی.

(۷۱) ج : ۳ / ۲: ذبیان: و ذکر أن امره مختلط.

(۷۲) ج : ۳ / ۳: ذریح روی ابو سعید بن حلوان(۴) سهل بن الآدمی و هو ضعیف(۵) حدیثاً ضعیفاً و انّه سال أبا عبد اللّه(ع) عن اخبار جابر فقال اِلَه عن أحادیث جابر فأنها اذا وقعت الی السفله اذاعوها و لیس هذا من المدح او الذمّ فی طایل مع ان طریقه ضعیف لأن صاحب الکتاب قال و روی محمد بن سنان عن عبد اللّه بن جبله الکتانی عن ذریح المحاربی عن أبی عبد اللّه(ع).

اقول: عنونه العلامه و ابن داود فی الثقاه و لم ینقلا شیئا عن ابن الغضائری.

(۷۳) رجال ابن داود۲۴۵: ربیع بن زکریا الوراق کوفی قال ابن الغضائری انه «ضعیف».

ص:۸۲

۱- رجال ابن داود صفحه: ۲۲۴ و رجال العلامه صفحه: ۲۲۱

۲- ۲ کلده کما فی هامش مجمع الرجال.

۳- ۳ رجال ابن داود صفحه: ۲۲۴ و رجال العلامه صفحه: ۶۸م

۴- ۴ سلیمان کما فی هامش مجمع الرجال لکنه وقع فی الخطیّه فی المتن

۵- ۵ کان فی الاصل هنا بیاض یقدر کلمات (هامش مجمع الرجال)

اقول: و العلامه اقتصر علی نقل ضعفه عنه.(۱)

(۷۴) ج : ۳ / ۹: الربیع بن سلیمان بن عمر کوفی روی عن اسماعیل بن أبی زیاد السکونی کتابه عن جعفر بن محمد علیهما السلام ، أمره قریب قد طعن علیه و یجوزان یخرج شاهدا.

اقول: ذکره العلامه مقتصراً علی عباره: «امره قریب قد طعن علیه و یجوز ان یخرج شاهدا» و مثله ابن داود بحذف امره قریب(۲).

(۷۵)ج : ۳ /۷۵: زکریّا ابو یحیی کوکب الدم ضعیف روی عن ابی عبد الله علیه السلام.

اقول: و ذکر ذلک العلامه و ابن داود عنه ایضاً.(۳) و فی الخطّیه اضافه کوفی قبل ضعیف.

(۷۶) ج : ۳ / ۷۴: زیاد ابن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفی(۴) روی عن أبی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام و زیاد هو صاحب المقام حدیثه فی حدیث اصحابنا اکثر منه فی الزّیدیّه و اصحابنا یکرهون ما رواه محمد بن سنان عنه و یعتمدون ما رواه محمد بن بکر الارجنی.

اقول: ذکره العلامه ایضاً من عباره «حدیثه فی حدیث...»(۵).

(۷۷)(۷۸) ج : ۳ / ۸۴ : زید النرسی و زید الزّراد، رویا عن أبی عبد الله(ع) قال ابو جعفر(۶) ابن بابویه انّ کتابیهما موضوع وضعه محمد بن

۱- ۶ رجال العلامه صفحه: ۲۲۲

۲- رجال العلامه صفحه:۷۶ و رجال ابن داود صفحه: ۹۸ و ۲۴۵

۳- رجال العلامه صفحه: ۷۶ و ۲۲۴ و رجال ابن داود صفحه: ۹۸ و ۲۴۵

۴- و فی النسخه الخطیه الحارفی بدل الخارفی.

۵- رجال العلامه صفحه: ۲۲۳

۶- ۵ یعنی الصدوق(ره)

موسی السّمّان و غلط أبو جعفر فی هذا القول فانی رأیت کتبهما عُتقاً مسموعه من محمد بن أبی عمیر.

اقول: و نقل ذلک عنه کما فی المتنالعلامهبدون کلمه «عتقاً»(۱) و مثله النسخه الخطیه و فیها «مسموعه عن» بدل من.

(۷۹) ج : ۳ / ۹۲: سالم بن ابی سلمه الکندی السّجستانی روی عنه ابنه محمد لا یعرف و روی عنه غیره و هو ضعیف روایته مختلط.

اقول: ونقل ذلک العلامه ایضاً و فیه «و احادیثه مختلطه» بدل روایته مختلط(۲) لکنه لم یسنده الی احد. هذا و فی الخطیه روایته مختلطه.

(۸۰) ج : ۳ / ۱۰۴: سعد بن ظریف الحنظلی الخفاف روی عن الاصبغ بن نباته ضعیف .

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً و فی رجال ابن داود اضافه ((فی حدیثه نظر)) و فیه ایضاً سعدبن طریف بدل ظریف و کذلک رجال العلامه و فی رجال العلامه سعد بن طریف و سعد الاسکاف و احد و لیس فیه روی عن الاصبغ(۳) .

(۸۱) ج : ۳ / ۱۰۹ : سعد بن مسلم الذی روی عن عمر بن توبه کتاب انا انزلنا , لایعرف .

۱- رجال العلامه ص ۲۲۲

۲- رجال العلامه ص ۲۲۸

۳- رجال ابن داود ص ۲۴۵ — رجال العلامه ص ۲۲۶

اقول : نقل ذلک العلامه ایضاً و فیه لا نعرفه بدل لا یعرف لکنه لم یسنده الی احد(۱). و فی الخطیه ثوبه بدل توبه.

(۸۲) ج : ۳ / ۱۱۵ : سعید بن خیثم ابو معمّر الهلالی و اخوه معمر کان سعید زیدیاً و حدیثه فی حدیث اصحابنا و هو تابعی علی ما زعم یروی عن جده لامه عبیده بن عمر الکلانی عن النبی(ص) و روی عن ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام و هو ضعیف جداً لا یرتفع به .

اقول : و فی الخطّیه الکلابی هذا و ذکره ابن داود فی من قیل فیه لیس بشیء عن ابن الغضائری(۲).

و نقل ذلک العلامه کما فی المتن مع تفاوت ففیه ((ابو معمر الهلالی و اخوه معمر ضعیف هو و اخوه رویا عن ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام و کانا من دعاه زید و حدیث سعید فی حدیث اصحابنا و هو تابعی علی ما زعم یروی عن جده لامه عبیده بن عمر الکلابی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم و هو ضعیف جداً لا یرتفع منه))(۳). لکنه لم یسنده الی احد.

(۸۳) ج : ۳ / ۱۵۲: سلمه بن الخطاب البروستانی ابو محمد من سواد الری ضعیف .

ص:۸۵

۱- رجال العلامه ص ۲۲۶

۲- - رجال ابن داود ص ۳۰۴ هذا وفی صفحه:۴۵۷ من رجال ابن داود من المطبوع فی جهاز الحافظه اشار الی کلام ابن الغضایری بدون ذکر رمزه یعنی (غض) ولیس فی المطبوع من نسختی وهی فی صفحه:۲۴۸

۳- رجال العلامه ص ۲۲۶

اقول : ذکره العلامه و ابن داود فی مکانین(۱).

(۸۴) ج : ۳ / ۱۶۵ : سلیمان بن داود المنقری الاصبهانی ، ضعیف جداً لا یلتفت الیه یوضع کثیراً علی المهمات.

اقول : و هکذا نقل العلامه و اما ابن داود فاقتصر علی نقل ضعفه(۲).

(۸۵) ج : ۳ / ۱۶۵ : سلیمان بن زکریا الدیلمی روی عن ابی عبد الله کذاب غال .

اقول : ذکر ذلک العلامه ایضاً(۳) الا ان ابن داود عنونه بسلیمان بن عبد الله الدیلمی و نقل عن ابن الغضائری انه ((لیس بشیء)) .(۴)

(۸۶) ج : ۳ / ۱۷۰ : سلیمان بن هارون(۵) النخعی ابو داود یقال انه کذاب النخع روی عن ابی عبد الله ضعیف جداً .

اقول : و ذکره العلامه ناقلاً عن کتابیه ففی الاول قال : قال ابن الغضائری سلیمان بن هارون النخعی ابو داود یقال له کذاب النخع روی عن ابی عبد الله علیه السلام ضعیف جداً و قال فی کتابه الاخر سلیمان بن عمر ابو داود النخعی یروی عن ابی عبد الله –ع – حدثنی احمد بن محمد بن موسی قال حدثنا احمد بن محمد بن سعید قال کان ابو داود النخعی یقلبه المحدثون کذاب النخع ثم قال فی هذا الکتاب حدثنی محمد بن الحسین بن محمد بن الفضل قال حدثنی عبد الله بن جعفر بن

۱- رجال العلامه ص ۲۲۷ و رجال ابن داود ص ۲۴۸ و ص ۲۹۸

۲- ۴ - رجال العلامه ص ۲۲۵ و رجال ابن داود ص ۲۴۸

۳- رجال العلامه ص ۲۲۵

۴- رجال ابن داود ص ۲۴۸

۵- عمرو – خ ل (مجمع الرجال)

درستویه قال قال یعقوب بن سفیان کان سلیمان بن یعقوب النخعی یکذب علی الوقف (۱) . و عنونه ابن داود بسلیمان بن عمرو بن داود النخعی و نقل عن ابن الغضائری ((انه کذاب النخع))(۲).

(۸۷) ج : ۳ / ۱۶۹ : سلیمان بن معلی بن خنیس ضعیف جداً .

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً(۳) بدون کلمه جداً .

(۸۸) ج : ۳ / ۱۵۶ : سلیم بن قیس الهلالی العامری روی عن ابی عبد الله و الحسن و الحسین و علی بن الحسین(ع) و ینسب الیه هذا الکتاب المشهور و کان اصحابنا یقولون ان سلیماً لا یعرف و لا ذکر فی خبر و قد وجدت ذکره فی مواضع من غیر جهه کتابه و لا من روایه ابان بن ابی عیاش ، و قد ذکر له ابن عقده فی رجال امیر المومنین(ع) احادیث عنه و الکتاب موضوع لامریه فیه و علی ذلک علامات فیه تدل علی ما ذکرناه ،منها ما ذکر ان محمد(۴) بن ابی بکر وعظ اباه عند الموت و منها ان الائمه ثلاثه عشر و غیر ذلک و اسانید هذا الکتاب تختلف تاره بروایه عمر بن اذینه عن ابراهیم عمر الصنعایی عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم و تاره یروی عن عمر عن ابان بلا واسطه.

۱- رجال العلامه ص ۲۲۵

۲- رجال ابن داود ص ۲۴۸

۳- رجال العلامه ص ۲۲۵ و رجال ابن داود ص ۲۴۹

۴- مع ان محمداً هذا ولد فی حجه الوداع ومده خلافه ابیه سنتان و اشهر فلا یعقل الوعظ

اقول : ذکره العلامه و ابن داود و فی رجال ابن داود ((لم یرو عنه الا ابان بن ابی عیاش و فی الکتاب مناکیر مشهوره و ما اظنه الا موضوعاً))(۱) هذا و فی الخطّیه الصنعانی بدل الصنعایی.

(۸۹) رجال النجاشی : ۱۹۳ – سماعه بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمی ...

و ذکر احمد بن الحسین رحمه الله : انه وجد فی بعض الکتب انه مات سنه خمس و اربعین و مائه فی حیاه ابی عبد الله – ع – و ذلک ان ابا عبد الله – ع– قال له : ((ان رجعت لم ترجع الینا)) فاقام عنده فمات فی تلک السنه و کان عمره نحواً من ستین سنه.

اقول : انتهی کلام ابن الغضائری و بعده قال النجاشی : و لیس اعلم کیف هذه الحکایه لان سماعه روی عن ابی الحسن – ع – و هذه الحکایه تتضمن انه مات فی حیاه ابی عبد الله – ع – و الله اعلم .

(۹۰) ج : ۳ / ۱۷۷ : سهل بن احمد بن عبد الله بن سهل الدیباجی ابو محمد کان ضعیفاً یضع الاحادیث و یروی عن المجاهیل و لا باس بما رواه من الاشعثیات و بما(۲)یجری مجراها مما روی غیره.

اقول : هکذا نقل العلامه و اما ابن داود فذکره مرتین و نقل فی القسم الاول انه (مشتبه الحدیث) و اقتصر فی القسم الثانی غیر نقل عباره ((کان یضع الاحادیث و یروی عن المجاهیل))(۳) .

۱- رجال العلامه صفحه ۸۳ و رجال ابن داود صفحه ۲۴۸

۲- و ما – خ ل هذا و فی الخطّیه مما رواه غیره.

۳- رجال العلامه صفحه ۸۱ و رجال ابن داود صفحه ۲۴۹ و ۱۰۶

(۹۱) ج : ۳ / ۱۷۹ : سهل بن زیاد ابو سعید الادمی الرازی کان ضعیفاً جداً فاسد الروایه و المذهب و کان احمد بن محمد بن عیسی الاشعری اخرجه من قم و اظهر البراءه منه و نهی الناس عن السماع منه و الروایه و یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل.

اقول : قال النجاشی ((انه ضعیف فی الحدیث غیر معتمد فیه و کان احمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و اخرجه من قم الی الری و کان یسکنها و قد کاتب ابا محمد العسکری علیه السلام علی ید محمد بن عبدالحمید العطار المنتصف من شهر ربیع الاخر سنه خمس و خمسین و مائتین ذکر ذلک احمد بن علی بن نوح و احمد بن الحسین رحمهما الله))(۱) و اقتصر ابن داود علی نقل ((ضعیف فاسد الروایه و کان احمد بن محمد بن عیسی اخرجه من قم و نهی الناس عن السماع عنه)) و اما العلامه : فنقل عین عباره المتن (۲) .

(۹۲) ج : ۳ / ۱۸۱ : سهیل بن زیاد ابو یحیی الواسطی وامّه بنت محمد(۳) بن النعمان مؤمن الطاق حدیثه یعرف تاره و ینکر اخری و یجوز ان یخرج شاهداً .

اقول : و ذکر ذلک العلامه واما ابن داود فاقتصر علی عباره ((یعرف حدیثه و ینکر)) مع اضافه ((روی عنه البرقی)) (۴) .

۱- رجال النجاشی : رقم ۴۹۰

۲- رجال العلامه ص ۲۲۸ و رجال ابن داود ص ۲۴۹

۳- بن علی الخ – کما لا یخفی.

۴- رجال العلامه ص ۲۲۹ و رجال ابن داود ص ۲۴۹

(۹۳) ج : ۳ / ۱۹۰ : شریف بن سابق التفلیسی ابو محمد روی عن الفضل بن ابی قرّه السمندی عن ابی عبد الله -ع - و هو ضعیف مضطرب الامر .

اقول : و بما فی المتن نقل العلامه(۱) الا انه لم ینسبه الی احد .

(۹۴) رجال النجاشی : ۱۹۸ – صالح ابو مقاتل الدیلمی ذکره احمد بن الحسین و قال : صنف کتاباً فی الامامه کبیراً حدیثاً و کلاماً و سماه کتاب الاحتجاج .

(۹۵) ج : ۳ / ۲۰۲ : صالح بن ابی حماد الرازی ابو الخیر ضعیف .

اقول : و هکذا نقل العلامه عنه (۲) و قال العلامه قبل نقل کلام ابن الغضائری ان اسم ابا الخیر زادبه.

(۹۶) رجال ابن داود ص۲۵۰: صالح بن سعید الاحول قال ابن الغضائری انه ((ضعیف)).

(۹۷) ج : ۳ / ۲۰۵ : صالح بن سهل الهمدانی کوفی غال کذاب وضاع للحدیث روی عن ابی عبد الله لا خیر فیه و لا فی سایر ما رواه .

اقول : و ذکر ذلک العلامه ایضاً و فی رجال ابن داود : لیس بشیء روی عنه الغلاه(۳) و ذکره فی الخاتمه و انه لیس بشیء لکن فیه صالح بن سهیل الهمدانی(۴).

۱- رجال العلامه ص ۲۲۹

۲- رجال العلامه ص ۲۳۰

۳- رجال العلامه ص ۲۲۹ و رجال ابن داود ص ۲۵۰

۴- رجال ابن داود ص ۳۰۴

(۹۸) ج / ۳ ص ۲۰۶ : صالح بن عقبه بت قيس بن سمعان بن ابى رنيحه مولى رسول الله (ص) روى عن ابى عبد الله عليه السلام غال كذاب لا يلتفت اليه .

اقول : ذكره ابن داود فى رجاله و فيه ((ليس حديثه بشىء كذاب غال كثير المناكير)) (۱) و اما العلامه فذكره بمثل ما فى المتن لكن فيه ذبيحه بدل رنيحه الا انه لم يسنده الى احد (۲).هذا وفى الخطيّه ربيحه.

(۹۹) ج : ۳ / ۲۰۷ : صالح بن على بن عطيه الاضخم ابو محمد بصرى كان اخبارياً و هو ضعيف.

اقول : و بعين ما فى المتن قال العلامه (۳) الا انه لم ينسبه الى احد .

(۱۰۰) ج : ۳ / ۲۱۰ : صباح بن يحيى المزنى ابو محمد كوفى زيدى حديثه فى حديث اصحابنا ضعيف يجوز ان يخرّج شاهداً .

اقول : ذكر ذلك العلامه لكنه بعنوان صباح بن قيس بن يحيى المزنى(۴) .

(۱۰۱) ج : ۳ / ۲۲۸ : طاهر بن حاتم بن ماهويه القزوينى اخو فارس كان فاسد المذهب ضعيف و قد كانت له حال استقامه كما كانت لاخيه و لكنها لاتثمر .

اقول : ذكره العلامه كما فى المتن و اما ابن داود فاقتصر على عباره ((كان فاسد المذهب ضعيفاً))(۵) .

ص:۹۱

۱- رجال ابن داود ص ۲۵۰ و ص ۳۰۴

۲- رجال العلامه ص ۲۳۰

۳- رجال العلامه ص ۲۳۰

۴- رجال العلامه ص ۲۳۰

۵- رجال العلامه ص ۲۳۱ و رجال ابن داود ص ۲۵۱

(۱۰۲) ج : ۳ / ۲۳۳ : ظفر بن حمدون بن سداد الباردرائی ابو منصور روی عن ابراهیم الاحمری کان فی مذهبه ضعف .

اقول : ذکره ابن داود فی مکانین مقتصراً علی عباره فی مذهبه ضعف لکن العلامه نقل ما فی المتن مع تفاوت ففیه : ((روی ابراهیم الاحمری انه کان فی مذهبه ضعف))(۱) .

(۱۰۳) ج : ۳ / ۲۵۵ : عبد الله بن ابراهیم ابن ابی عمر الغفاری ابو محمد یلقی علیه الفاسد کثیراً روی عن ابی عبد الله و یجوز ان یخرّج شاهداً .

اقول : ذکره العلامه مع تفاوت ففیه ابن ابی عمیر بدل ((ابن ابی عمر)) و فیه یقال علیه الفاسد بدل یلقی علیه الفاسد و اما ابن داود فاقتصر علی نقل عباره ((یلقی علیه الفاسد))(۲).

(۱۰۴) رجال النجاشی : ۲۱۹ عبد الله بن ابی عبد الله محمد بن خالد بن عمر الطیاسی - و لعبد الله کتاب نوادر اخبرنا عده من اصحابنا عن الزراری عن محمد بن جعفر عنه بکتابه و نسخه اخری نوادر صغیره رواه ابوالحسین النصیبی اخبرناها بقراءه احمد بن الحسین قال : حدثنا علی بن محمد الزبیر عنه .

(۱۰۵) ج : ۳ / ۲۶۰ : عبد الله بن ایوب القمی ، ذکره الغلاه ورووا عنه لا نعرفه .

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً . کما فی المتن(۳).

۱- رجال العلامه ص ۹۱ و رجال ابن داود ص ۲۵۱ و ۱۱۳

۲- رجال العلامه ص ۲۳۸ و رجال ابن داود ص ۲۵۲

۳- رجال العلامه ص ۲۳۸ و رجال ابن داود ص ۲۵۲

(۱۰۶) ج : ۳ / ۲۶۶ : عبد الله بن بحر کوفی روی عن ابی بصیر و الرجل ضعیف مرتفع القول .

اقول : و بعین ما فی المتن ذکره العلامه من دون ان یسنده الی احد(۱) .

(۱۰۷) ج : ۳ / ۲۶۸ : عبد الله بن بکیر الارجانی ، روی عن ابی عبد الله(ع) مرتفع القول .

اقول : ذکره العلامه باضافه ضعیف(۲) و من دون ان یسنده الی احد.و فی الخطیّه بکر بدل یکیر مع اضافه ضعیف فی اخره.

(۱۰۸) ج : ۳ / ۲۷۸ : عبد الله بن الحکم الارمنی ، ضعیف مرتفع القول یقال روی عن ابی عبد الله(ع).

اقول : و بمثل ما فی المتن قال العلامه(۳) و من دون ان یسنده الی احد .

(۱۰۹) ج : ۳ / ۲۷۹ : عبد الله بن حماد ابو محمد الانصاری ، نزل قم ، لم یرو عن احد من الائمه(ع) و حدیثه یعرف تاره و ینکر اخری و یخرّج شاهداً .

اقول : و قال العلامه ((و قال ابن الغضائری : انه یکنی ابا محمد نزل قم لم یرو عن احد من الائمه علیهم السلام و حدیثه یعرف ناره ننکره اخری

۱- رجال العلامه ص ۲۳۸

۲- رجال العلامه ص ۲۳۸

۳- رجال العلامه ص ۲۳۸

و يخرج شاهداً))(۱) و اما ابن داود فاقتصر على نقل عباره ((يعرف حديثه و ينكر))(۲).

(۱۱۰) ج : ۳ / ۲۸۴ : عبد الله بن سالم الصيرفی یروی عن ابی العباس ، ضعيف مرتفع القول، لا يعبأ به .

اقول : ذكره العلامه كما فی المتن لكنه قال یروی عن ابی عبـد الله علیه السـلام بـدل عن ابی العباس(۳) و لم یسند ذلک الی احد .

(۱۱۱) ج : ۴ / ۲۵ : عبـد الله بن عبدالرحمن الاصم المسـمعی ابو محمد ضـعيف مرتفع القول و له كتاب فی الزيارات ما يدل على خبث عظيم و مذهب متهافت و كان من كذابه اهل البصره.

اقول : ذكره ابن داود مقتصراً على نقل عباره ((مخلط)) (۴) فقط و اما العلامه فذكر مثل ما فی المتن (۵) الا انه لم یسنده الی احد .

(۱۱۲) ج : ۴ / ۳۴ :عبد الله بن القاسم (بن خ ل) البطل الحارثی بصـری، كذاب، غال، ضـعيف، متروک الحديث معدول عن ذكره .

اقول : و ذكره العلامه بمثل ما فی المتن(۶) الا انه لم یسنده الی احد كما و ليس فيه لقب البطل و لا عباره بصری كذاب .

۱- رجال العلامه ص ۱۱۰

۲- رجال ابن داود ص ۱۱۸

۳- رجال العلامه ص ۲۳۸

۴- رجال ابن داود ص ۲۵۴

۵- رجال العلامه ص ۲۳۸

۶- رجال العلامه ص ۲۳۸

(١١٣) ج : ۴ / ٣۵ : عبد الله بن القاسم الحضرمی، کوفی ضعیف ایضاً (١) غال متهافت لا ارتفاع به .

اقول : و عنونه ابن داود ناقلاً عنه ((لیس بشیء البته))(٢) و اما العلامه فذکره و قال: و هو یعرف بالبطل و کان کذابا روی عن الغلاه لاخیر فیه و لا یعتد بروایته و لیس بشیء و لا یرتفع به))(٣) و لم یسنده الی احد.

(١١۴) ج : ۴ / ۴٧ : عبد الله بن محمد بن عمر بن محفوظ البلوی ابو محمد البصری کذاب و ضاع الحدیث لا یلتفت الی حدیثه و لا یعبأ به.

اقول : ذکره ابن داود و فیه ((سئل من عماره الذی تروی عنه ؟ فقال رجل من السماء نزل فحدثنی ثم عرج . قال اصحابنا : هو اسم لیس تحته احد))(۴) و ذکره العلامه کما فی المتن و فیه : ابن عمیر بدل ابن عمر(۵) .کما فی الخطّیه.

(١١۵) ج : ۴ / ٧١ : عبدالرحمن بن ابی حماد ، کوفی سکن قم و روی عنه القمیون ، یکنی ابا محمد ضعیف جداً لا یلتفت الیه ، فی مذهبه غلو .

اقول : و ذکر العلامه ذلک عنه من عباره ((یکنی)) الی اخر العباره (۶).

١- وقع هذا عبدالله بن القاسم فی النسخه الغیر المرتبه من (غض) متاخراً عن المذکور سابقاً فلذلک قال ایضاً (هامش مجمع الرجال)

٢- رجال ابن داود ص ٢۵۵

٣- رجال العلامه ص ٢٣۶

۴- رجال ابن داود ص ٢۵۵

۵- رجال العلامه ص ٢٣۶ و فیه ابن عمیر بدل عمر

۶- رجال العلامه ص ٢٣٩

(۱۱۶) ج : ۴ / ۷۴ : عبدالرحمن بن احمد نهیک السمری ابو محمد، الملقب دحمان ضعیف مرتفع القول .

اقول : ذکره ابن داود و فیه : لیس بشیء و ایضاً : ابن نهیک بدل نهیک (۱) و ذکره العلامه و فیه دحان مع ضبطها بالحروف و انه ضعیف مرتفع القول و فیه ابن نهیک بدل نهیک (۲) هذا و لم یسند ما قال الی احد و الظاهر انه جمع بین عبارتی ابن الغضائری و النجاشی .

(۱۱۷) ج : ۴ / ۷۹ : عبدالرحمن بن سالم بن عبدالرحمن الاشل کوفی مولی ، روی عن ابی بصیر ضعیف و ابوه ثقه روی عن ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام .

اقول : و عنونه ابن داود قائلاً ضعیف و الرمز المذکور فی الکتاب هوجش و حیث انّ النجاشی لم یضعفه استظهر وقوع غلط فی النقل و ان الرمز کان (غض)(۳) هذا و بعین ما فی المتن نقل العلامه (۴) لکنه لم یسنده الی احد .

(۱۱۸) رجال العلامه الحلی : ۲۴۵ - عبدالحمید بن ابی الدیلم وهو ابن عم معلی بن خنیس قال ابن الغضائری انه ضعیف .

اقول : و بمثل ذلک نقل ابن داود (۵) .

۱- رجال ابن داود ص ۲۵۶

۲- رجال العلامه ص ۲۳۹

۳- رجال ابن داود ص ۲۵۶ و رمز جش لکتاب النجاشی و غض لکتاب ابن الغضائری کما لا یخفی.

۴- رجال العلامه ص ۲۳۹

۵- رجال ابن داود ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶

(۱۱۹)رجال العلامه الحلی : ۲۴۳ - عبـدالکریم بن عمرو بن صالـح الخثعمی و قال ابن الغضائری : ان الواقفه تدعیه و الغلاه تروی عنه کثیراً .

(۱۲۰) رجال ابن داود : ۲۵۷ عبـدالملک بن المنذر القمی قال ابن الغضائری ((الواقفیه تدعیه و تروی عنه کثیراً واری ترک حدیثه الا فی شاهد)) انتهی .

(۱۲۱) ج : ۴ / ۱۱۶ : عبید بن کثیر(۱) بن عبدالواحد بن عبد الله بن شـریک العامری الوحیدی الکلابی ابو سعید ، کان یضع الحدیث مجاهره و لا یحتشم الکذب الصراح و امره مشهور .

اقول : ذکره ابن داود علی حسب نسـخه جهاز الحافظه بعنوان عبید بن کثیر بن محمد و فیه ((طعن اصـحابنا علیه و ذکروا انه یضع الحدیث مجاهره و لا یحتشم الکذب الصراح))(۲) نعم ذکره فی الخاتمه عن ابن الغضائری و انه ممن یضع الحـدیث و فیه ((و قیل عبیـد بن محمد بن کثیر المکاری الکلابی الوحیدی یکنی ابا المجلل))(۳) و اما العلامه فعنونه بعبیـد بن کثیر بن محمد ثم قـال و قیـل عبیـد بن محمـد بن کثیر بن عبدالواحـد الی اخر ما فی المتن ثم قال : ((طعن اصـحابنا فیه و ذکروا انه کان یضـع الحدیث مجاهره و لا یحتشم الکذب الصراح و امره مشهور ...))(۴) و لم یسنده الی احد.

۱- بن محمد الخ – مجمع الرجال
۲- رجال ابن داود ص ۲۵۸ لکن فی نسختی غیر موجوده علامه غض لکنها فی نسخه جهاز الحافظه ص : ۴۷۲
۳- رجال ابن داود ص ۳۰۲
۴- رجال العلامه ص ۲۴۵

(۱۲۲) ج : ۴ / ۱۵۷ : علی بن ابی حمزه لعنه الله ، اصل الوقف و اشد الخلق عداوه للولّی من بعد ابی ابراهیم علیهما السلام.

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و مثله ابن داود بدون کلمه اصل الوقف(۱).

(۱۲۳) ج : ۴ / ۱۶۲ : علی بن احمد ابو القاسم الکوفی المدعی العلویه کذاب غال صاحب بدعه و مقاله رایت له کتاباً کثیره لا یلتفت الیه .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و فی رجال ابن داود ((رایت له کتاباً کثیره خبیثه))(۲). بعد قوله صاحب بدعه و ذکره فی خاتمه کتابه بانه من الغلاه (۳) عن ابن الغضائری. هذا و فی الخطّیه کتباً بدل کتاباً و هو الصحیح.

(۱۲۴) ج : ۴ / ۱۶۵ : علی بن احمد بن نصرالبندیبخی ابوالحسن سکن الرمله ضعیف متهافت لا یلتفت الیه.

اقول : ذکره العلامه بعین ما فی المتن بدون ان یسنده الی احد(۴). هذا و فی الخطیه البندبیچی .

(۱۲۵) ج : ۲ / ۹۸ : علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم : ترجمه فی ضمن الحسین (الحسن) اسد البصری [الطغاوی] و ان الحسین لیس له شیء صالح الّا روایته کتاب علی بن اسماعیل و انه قد رواه عنه غیره(۵) .

ص:۹۸

۱- رجال العلامه ص ۲۳۱ و رجال ابن داود ص ۲۵۹

۲- رجال العلامه ص ۲۳۳ و رجال ابن داود ص ۲۵۹ و ص ۲۶۰

۳- رجال ابن داود ص ۲۹۵

۴- رجال العلامه ص ۲۳۵

۵- رجال العلامه ص ۲۱۳ و رجال ابن داود ص ۷۹

(۱۲۶) ج : ۳ / ۱۷۳ : علی بن جعفر الهرزمدانی(۱) ابوالحسن قمی ضعیف .

اقول : ذکره العلامه بعین ما فی المتن بدون ان یسنده الی احد(۲).

(۱۲۷) ج : ۴ / ۱۷۶ : علی بن حسان بن کثیر مولی ابی جعفر الباقر علیهماالسلام روی عن عمه عبدالرحمن غال ضعیف رایت له کتاباً سمّاه(۳) تفسیر الباطن لا یتعلق من الاسلام بسبب و لا یروی الا عن عمه ، و من اصحابنا : علی بن حسان الواسطی ثقه ثقه .

اقول : ذکر ذلک العلامه ایضاً(۴) و کذلک ابن داود الا انه فرّق بینهما فذکر الثقه فی القسم الاول من کتابه(۵) و الضعیف فی الجزء الثانی من کتابه(۶) و قال فیه فی مکان آخر انه مخلط(۷) .

(۱۲۸) رجال النجاشی : ۲۵۷ – ۲۵۸ : - علی بن الحسن بن علی بن فضال – ولم یرو عن ابیه شیئاً و قال : کنت اقابله و سنّی ثمان عشره سنه بکتبه و لا افهم اذ ذلک الروایات و لا استحل ان ارویها عنه و ذکر احمد بن الحسین رحمه الله انه رأی نسخه اخرجها ابو جعفر بن بابویه و قال : حدثنا محمد بن ابراهیم بن اسحق الطالقانی قال : حدثنا احمد بن محمد

۱- الهرمزانی – خ ل و فی الخطّیه الهرندانی

۲- رجال العلامه ص ۲۳۵

۳- ۴ هذا الکلمه لیست فی الخطّیه.

۴- ۵ - رجال العلامه ص ۲۳۴ و ص ۹۷

۵- ۶ - رجال ابن داود ص ۱۳۶

۶- ۷ - رجال ابن داود ص ۲۶۱

۷- ۸ - رجال ابن داود ص ۲۹۸

بن سعید قال : حدثنا علی بن الحسن بن فضال عن ابیه عن الرضا علیه السلام و لا یعرف الکوفیون هذه النسخه و لا رویت من غیر هذا الطریق .

(۱۲۹) ج : ۴ / ۲۰۲ : علی بن العباس الجراذینی ابوالحسن الرازی مشهور له تصنیف فی الممدوحین و المذمومین یدل خبثه و تهالک مذهبه لا یلتفت الیه و لا یعبأ بما رواه .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن بدون کلمه مشهور (۱) لکنه لم یسنده الی احد.

(۱۳۰) ج : ۴ / ۲۰۳ : علی بن عبد الله ابوالحسن الخدیجی ینسب الی ولد ابی هاشم (۲) النباش الاسدی الذی کان زوج خدیجه قبل النبی (ص) و سلم له مقاله لا یلتفت الیه و لا یرتفع به .

اقول : ذکره العلامه بعد وصفه بما فی المتن لکن بدل ابی هاشم ((ابی اهاله)) ثم قال له مقاله الی آخر ما فی المتن و لم یسنده الی احد (۳) .

(۱۳۱) ج : ۴ / ۲۰۴ : علی بن عبد الله بن عمران المخزومی الملقب بالمیمون کان غالیاً ضعیفاً.

اقول : ذکره العلامه بما فی المتن و زیاده و لم یسنده الی احد (۴) .

(۱۳۲) ج : ۴ / ۲۱۵ : علی بن محمد بن جعفر بن عنبسه الحداد ابوالحسن العسکری ضعیف ، روی عن الضعفاء لا یلتفت الیه .

اقول : لم یذکر العلامه و ابن داود عنه فی هذا شیئا .

۱- رجال العلامه ص ۲۳۴

۲- هاله – ل ظ من (جش)

۳- رجال العلامه ص ۲۳۵

۴- رجال العلامه ص ۲۳۵

(۱۳۳) ج : ۴ / ۲۳۰ : علی بن میمون ابوالحسن لقّب ابو الا-کراد الصایغ کوفی حدیثه یعرف و ینکر و یجوز ان یخرج شاهداً روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن موسی (ع).

اقول : و هکذا نقل العلامه و اما ابن داود فاقتصر علی نقل عباره ((حدیثه یعرف و ینکر)) (۱)

(۱۳۴) ج : ۴ / ۲۴۳ : عمار بن مروان الثوباتی مولی بنی ثوبان موالی بنی یشکر کوفی روی عن ابی الحسن(۲) (و ابی عبد الله (ع) - کذا).

اقول : ذکره العلامه و انه روی عن ابی عبد الله (ع) و وثقه و اخاه عمرو و لم یسند ذلک الی احد (۳) .

(۱۳۵) ج : ۴ / ۲۵۲ : عماره بن زید الخیوانی المدنی حلیف الانصار و هذا نسبه(۴) علی ما زعمه عبد الله بن محمد البلوی المصری فانه لا یعرف الا من جهته و قد سئل عنه فقیل له من عماره هذا الذی تروی عنه فقال رجل نزل من السماء فحدثنی ثم عرج و اصحابنا یقولون انه اسم ما تحته احد، و کل ما یرویه کذب و الکذب بین فی وجه حدیثه.

اقول : ذکره ابن داود فی عنوان عبد الله بن محمد بن عمر بن محفوظ البلوی و قد تقدم و اشارالی ابن الغضائری ضعفه فی مکان آخر (۵) و ذکره بالخصوص فی مکان ثالث ناقلاً عن ابن الغضائری انه ((روی عنه

۱- رجال العلامه ص ۹۶ و رجال ابن داود ص ۱۴۲

۲- و فی الخطّیه جعل ما بین القوسین من المتن.

۳- رجال العلامه ص ۱۲۸

۴- و فی الخطّیه نسبته

۵- رجال ابن داود ص ۲۵۵ و ص ۲۹۸

عبد الله بن محمد البلوی االمصری و هما ضعیفان و قال - یعنی ابن الغضائری - انه اسم علی غیر مسمی))(۱) هذا و قد وصفه ابن داود هنا بالهمدانی مضافاً الی الخیوانی المدنی . هذا و ذکره العلامه کما فی المتن و لم یسنده الی احد (۲) .

(۱۳۶) ج : ۴ / ۲۵۷ : عمر بن ثابت بن هرمز ابو المقدام (۳) الحداد مولی بنی عجل کوفی روی عن علی بن الحسین (ع) و ابی جعفر و ابی عبد الله علیهم السلام ضعیف جداً .

اقول : و قال العلامه (ره) : تحت عنوان عمرو بن ابی المقدام فی القسم الاول من کتابه: ((و لعل الذی وثقه ابن الغضائری و نقل عن بعض اصحابنا تضعیفه هو هذا))(۴) ثم ذکره فی القسم الثانی من کتابه بعنوان عمر بن ثابت بن هرم ابو المقدام الحداد و نقل عن ابن الغضائری ضعفه ثم قال : و قال فی کتابه الاخر - یعنی ابن الغضائری - عمر بن ابی المقدام ثابت العجلی مولاهم کوفی طعنوا علیه من جهه و لیس عندی کما زعموا وهو ثقه))(۵) و نقل ابن داود عن ابی الغضائری تحت عنوان عمرو بن ابی المقدام ثابت هرمز العجلی انه ((من اصحاب زین العابدین و الباقر و الصادق

۱- رجال ابن داود ص ۲۶۳

۲- رجال العلامه ص ۲۴۵

۳- ابی – فانها کنیه ثابت لا انها کنیه عمر کما لا یخفی – مجمع الرجال

۴- رجال العلامه ص ۱۲۰

۵- رجال العلامه ص ۲۴۱

عليهم السلام و انه طعنوا عليه من جهه و ليس عندی كما زعموا وهو عندی ثقه))(۱) .

(۱۳۷) ج : ۴ / ۲۵۶ : عمر بن توبه ابو يحيی الصنعائی يروی عن ابی عبد الله (ع) فی الرجال ضعيف جداً لا يلتفت اليه.

اقول : ذكر العلامه كما فی المتن و زياده و فيه الصنعانی كما فی الخطيه بدل الصنعائی (۲) .

(۱۳۸) ج : ۴ / ۲۶۶ : عمر بن مختار الخزاعی ذكره الغلاه لا يعرف .

اقول : و هكذا ذكره العلامه بلا ان يسنده الی احد (۳) .

(۱۳۹) ج : ۴ / ۲۸۶ : عمرو بن شمر ابو عبد الله الجعفی كوفی روی عن (ابی عبد الله (ع) و جابر) ضعيف .

اقول : و فی الخطيّه جعل ما بين القوسين من نفس المتن هذا و ذكره العلامه و ابن داود ايضاً (۴) و العلامه ذكره فی ترجمه جابر بن يزيد الجعفی مع اخرين و اشارالی قول ابن الغضائری بالتوقف فيهم . و ذكره العلامه مستقلاً كما فی المتن بلا ان يسنده الی احد(۵).

(۱۴۰) ج : ۴ / ۳۰۶ : عيسی بن المستفاد الجبلیّ ابو موسی الضرير ذكر له روايه عن موسی بن جعفر (ع) و له كتاب الوصيه لا يثبت سنده و هو فی نفسه ضعيف .

ص:۱۰۳

۱- رجال ابن داود ص ۲۶۳

۲- رجال العلامه ص ۲۴۱

۳- رجال العلامه ص ۲۴۱

۴- رجال العلامه ص ۳۵ و رجال ابن داود ص ۲۶۴.

۵- رجال العلامه ص ۲۴۱

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و لم یسنده الی احد(۱). هذا و فی الخطیّه روایاته بدل روایه.

(۱۴۱) ج : ۵ / ۱۱ : فارس بن حاتم بن ماهویه القزوینی فسد مذهبه و قتله بعض اصحاب ابی محمد علیهما السلام بالعسکر لا یلتفت الی حدیثه و له کتب کلها تخلیط.

اقول : ذکره ابن داود ایضاً و اضاف بانه : نزیل العسکر (۲) و ذکره العلامه بمثل ما فی المتن بدون ان یسنده الی احد (۳) .

(۱۴۲) ج : ۵ / ۱۲ : الفتح بن یزید الجرجانی صاحب المسایل لابی الحسن (ع) و اختلفوا ایهم هو الرضا ام الثالث و الرجل و الاسناد الیه مدخول.

اقول : و ذکره العلامه کما فی المتن و لم یسنده الی احد(۴). هذا و فی الخطّیه و الرجل مجهول بدل و الرجل.

(۱۴۳) ج : ۵ / ۱۳ : فرات ابن احنف کوفی روی عن علی بن الحسین و ابی جعفر و ابی عبد الله علیهم السلام کما زعموا غال کذاب لا یرتفع به و لا بذکره .

اقول : و ذکره العلامه کما فی المتن و مثله ابن داود بدون ذکر ذیله ((لا یرتفع الخ))(۵). هذا و فی الخطیه و لا نذکره بدل و لا بذکره.

ص:۱۰۴

۱- رجال العلامه ص ۲۴۲

۲- رجال ابن داود ص ۲۶۵

۳- رجال العلامه ص ۲۴۷

۴- رجال العلامه ص ۲۴۷

۵- رجال العلامه ص ۲۴۷ و رجال ابن داود ص ۲۶۶

(۱۴۴) ج : ۵ / ۱۸ : الفضل بن ابی قره التمیمی – السمندی(۱) ابو محمد آذربیجانی اصله کوفی (و سمعها(۲) – کذا) ضعیف و ما یروی عن ابی عبد الله (ع).

اقول : و ذکره العلامه و لم یسنده الی احد و فیه انه انتقل الی ارمینیه(۳).

(۱۴۵) ج : ۵ / ۴۰ : القاسم بن الحسین بن علی بن یقطین ابو محمد سکن قم حدیثه نعرفه و ننکره ذکر القمیون ان فی مذهبه ارتفاعاً و الاغلب علیه الخیر.

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً(۴) بمثل ما فی المتن.هذا و فی الخطّیه الحسن بدل الحسین.

(۱۴۶) ج : ۵ / ۴۵ : القاسم بن ربیع الصحاف کوفی ضعیف فی حدیثه غال فی مذهبه لا التفات الیه و لا ارتفاع به .

اقول : ذکره ابن داود و فیه ((ضعیف جداً غال یروی عن محمد بن سنان(۵))) هذا و بمثل ما فی المتن ذکره العلامه من دون ان یسنده الی احد(۶).

(۱۴۷) ج : ۵ / ۵۰ : القاسم بن محمد الاصفهانی کاسوله(۷) ابو محمد حدیثه یعرف تاره و ینکر اخری و یجوز ان یخرج شاهداً .

۱- السهندی خ ل (مجمع الرجال)

۲- ۲ – لعل الصحیح و سکنها یعنی اذربیجان هذا و فی الخطّیه (وشئنها)

۳- ۳ – رجال العلامه ص ۲۴۶

۴- ۴ – رجال العلامه ص ۲۴۸ و رجال ابن داود ص ۲۶۶

۵- ۵ – رجال ابن داود ص ۲۶۶

۶- ۶ – رجال العلامه ص ۲۴۸ و فی الخطیه ابن الربیع بدل ربیع.

۷- ۷ – کاسولا (مجمع الرجال)

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و اقتصر ابن داود علی عباره ((حدیثه یعرف و ینکر))(۱).

(۱۴۸) ج : ۵ / ۵۳ : القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد مولی المنصور روی عن جده ضعیف.

اقول : و هکذا ذکره العلامه من دون ان یسنده الی احد (۲) .

(۱۴۹) رجال العلامه الحلی: ۱۳۷ ((و قال ابن الغضائری : لیث بن البختری المرادی ابوبصیر یکنی ابا محمد کان ابو عبد الله علیه السلام یتضجر به و یتبرم و اصحابه مختلفون فی شانه قال : و عندی ان الطعن وقع علی دینه لاعلی حدیثه)).

(۱۵۰) ج : ۵ / ۹۵ : محبوب بن حکیم روی عن عمر بن توبه کتاب(۳) انا انزلناه و لا نعرفه.

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و اقتصر ابن داود علی عباره ((لا نعرفه))(۴).

(۱۵۱) ج : ۵ / ۱۱۵ : محمـد بن ابی زینب ابو الخطاب الاجـذع الزراد مولی بنی اسد لعنه الله تعالی امره شـهیر ، و اری ترک ما یقول اصحابنا حدثنا ابو الخطاب فی حال استقامته .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و اما ابن داود فاقتصر علی لعنه و ان امره مشهور و ذکر عن ابن الغضائری انه فی نسخه السراد بدل الزراد(۵).

ص:۱۰۶

۱- ۱ - رجال العلامه ص ۲۴۸ و رجال ابن داود ص ۲۶۷

۲- ۲ - رجال العلامه ص ۲۴۸

۳- ۳ - ثواب الخ – ظ (مجمع الرجال)

۴- ۴ - رجال العلامه ص ۲۶۲ و رجال ابن داود ص ۲۶۸

۵- ۵ - رجال العلامه ص ۲۵۰ و رجال ابن داود ص ۲۷۶

(۱۵۲) ج : ۵ / ۱۲۷ : محمد بن احمد الجامورانی عبد الله الرازی ضعفه القمیون و استثنوا من کتاب نوادر الحکمه ما رواه و فی مذهبه ارتفاع .

اقول : و ذکره العلامه کما فی المتن بدون ان یسنده الی احد (۱) .

(۱۵۳) ج : ۵ / ۱۳۴ : محمد بن احمد بن خاقان النهدی ابو جعفر القلانسی الملقب حمدان کوفی ضعیف یروی عن الضعفاء .

اقول : و هکذا نقل العلامه عنه و اما ابن داود فاقتصر فی القسم الاول علی نقل عباره انه ((ضعیف)) هذا و قد عنونه مره اخری فی الضعفاء - القسم الثانی - تحت عنوان حمدان ابو جعفر ناقلاً عن ابن الغضائری انه ضعیف(۲).

(۱۵۴) رجال ابن داود ص ۲۶۹ : محمد بن احمد بن قضاعه ابو عبد الله بن صفوان بن مهران ابو عبد الله الصفوانی ثم نقل عن ابن الغضائری ما انکرت منه شیئاً الا ما یرویه (عن ابیه) عن جده عن الصادق-ع- فانه شیء غیر معروف و قد رایت فیه مناکیر مکذوبه علیه و اظن الکذب من قبل ابیه. انتهی هذا و ذکره فی القسم الاول من کتابه(۳) لکنه احال علی ذکره فی القسم الثانی.

اقول : و الظاهر انه اخذ ذلک من کتابه فی الممدوحین .

ص:۱۰۷

۱- رجال العلامه ص ۲۵۶
۲- رجال العلامه ص ۱۵۲ و رجال ابن داود ص ۲۴۳ و ص ۱۶۲
۳- رجال ابن داود ص ۱۶۳

(۱۵۵) رجال ابن داود ص ۲۶۹ : محمد بن احمد بن محمد بن سنان ابو عیسی قال ابن الغضائری انه ((نسبه و حدیثه مضطرب)) انتهی. و هکذا ذکره فی آخر الکتاب(۱).

(۱۵۶) ج : ۵ / ۱۵۰ : محمد بن اسماعیل بن احمد البرمکی ابو جعفر المعروف بصاحب الصومعه ضعیف.

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً(۲) هذا و فی الخطیه اضافه ابن بشیر قبل البرمکی.

(۱۵۷) رجال العلامه الحلی ص ۲۵۵ : محمد بن اسلم الطبری الجبلی و قال ابن الغضائری الحلبی جعل الباء بعد اللام ابو جعفر اصله کوفی کان یتجر الی طبرستان یقال انه کان غالیاً فاسد الحدیث روی عن الرضا علیه السلام . انتهی.

(۱۵۸) ج : ۵ / ۱۶۰ : محمد بن اورمه ابو جعفر القمی اتهمه القمیون بالغلو و حدیثه نقی لافساد فیه و لم ار شیئاً ینسب الیه تضطرب فی النفس الا اوراقاً فی تفسیر الباطن و ما یلیق بحدیثه و اظنها موضوعه علیه ، و رایت کتاباً خرج من ابی الحسن علی بن محمد علیهم السلام الی القمیین فی براءته مما قذف به(۳) و منزلته و قد حدثنی الحسن بن محمد بن بندار القمی رحمه الله قال سمعت مشایخنا یقولون ان محمد اورمه لما طعن علیه

۱- رجال ابن داود ص ۳۰۰

۲- رجال العلامه ص ۱۵۵ و رجال ابن داود ص ۱۶۵

۳- کان فی الاصل هنا بیاض یقدر کلمتین (مجمع الرجال)وکذلک الخطیّه

بالغلو(۱) الاشاعره لیقتلوه فوجدوه یصلی اللیل من اوله الی آخره لیالی عده فتوقفوا عن اعتقادهم .

اقول : و ذکره العلامه و ابن داود الی مما قذف(۲) به و فیهما ((فیه النفس)) بدل فی النفس.

(۱۵۹) ج : ۵ / ۱۶۲ : محمد بن بحر الشیبانی ابو الحسن النرماشیری ضعیف فی مذهبه ارتفاع.

اقول : ذکره العلامه ایضاً (۳) قبـل ذلک ملقباً له بالرهنی و مثله ابن داود الا انه عنونه بمحمـد بن بحر الرهنی فقط(۴). هذا و فی الخطّیه ابو الحسن النرماشیری بدل ما فی المتن.

(۱۶۰) ج : ۵ / ۱۶۹ : محمد بن بکر بن عبدالرحمن الارجنی تقدم فی زیاد(۵) بن المنذر.

اقول : ذکره القهپائی(ره) و لیس لم ترجمه مستقله و انما ذکره ابن الغضائری ضمن ترجمه زیاد بن المنذر.

(۱۶۱) ج : ۵ / ۱۸۰ : محمد بن حسان الرازی ابو جعفر ضعیف .

اقول : ذکره العلامه و ابن داود و فی رجال ابن داود : ضعیف جداً(۶).

۱- کان فی الاصل هنا بیاض یقدر کلمات (مجمع الرجال) وکذلک الخطیّه

۲- رجال العلامه ص ۲۵۲ و رجال ابن داود ص ۲۷۰

۳- رجال العلامه ص ۲۵۲

۴- رجال ابن داود ص ۲۷۰

۵- فیه ان اصحابنا یعتمدون علی ما یرویه محمد الارجنی عن زیادبن المنذر راجع: ص۸۴

۶- رجال العلامه ص ۲۵۵ و رجال ابن داود ص ۲۷۱.

(۱۶۲) ج : ۵ / ۱۸۴ : محمد بن الحسن بن جمهور ابو عبد الله العمّی غال فاسد الحدیث لا یکتب حدیثه و رایت له شعراً یحلل فیه محرمات الله عزوجل .

اقول : ذکره ابن داود بما یقرب مما فی المتن(۱) و کذلک العلامه و بدون ذیله ((رایت له شعراً...)) لکنه لم یسنده الی احد(۲).

(۱۶۳) ج : ۵ / ۱۸۷ : محمد بن الحسن بن شمون اصله بصری واقف ثم غلا ضعیف . متهافت لا یلتفت الیه و لا الی مصنفاته و سایر ما ینسب الیه .

اقول : ذکره ابن داود بما یقرب مما فی المتن و اما العلامه فذکر بما فی المتن مع زیاده و لم یسنده الی احد(۳).

(۱۶۴) ج : ۵ / ۱۹۷ : محمد بن الحسین بن سعید الصایغ ابو جعفر کوفی غال ضعیف لا یلتفت الیه .

اقول : ذکره العلامه بما فی المتن و زیاده و لم یسنده الی احد(۴).

(۱۶۵) ج : ۵ / ۲۰۵ : محمد بن خالد البرقی بن عبدالرحمن بن محمد بن علی ابو عبد الله مولی حریز بن عبد الله حدیثه یعرف و ینکر و یروی عن الضعفاء کثیراً و یعتمد المراسیل.

۱- رجال ابن داود ص ۲۷۱

۲- رجال العلامه ص ۲۵۱

۳- رجال العلامه ص ۲۵۲ و رجال ابن داود ص ۲۷۲

۴- رجال العلامه ص ۲۵۵

اقول : ذكره ابن داود مرتين بعين ما فى المتن عدا عباره ((و يعتمد المراسيل)) و مثل ما فى رجال ابن داود نقل العلامه ايضاً(۱).هذا و فى الخطّيه جرير بدل حريز.

(۱۶۶) ج : ۵ / ۲۱۳ : محمد بن سالم بن ابى سلمه الكندى السجستانى يروى عن ابيه(۲) فى حديثه ضعف.

اقول : و ذكره العلامه بمثل ما فى المتن من دون ان يسنده الى احد(۳).

(۱۶۷) ج : ۵ / ۲۱۹ : محمد بن سليمان بن زكريا الديلمى ابو عبد الله ضعيف فى حديثه مرتفع فى مذهبه لا يلتفت اليه .

اقول : ذكره ابن داود مقتصراً على عباره ((ضعيف فى حديثه))(۴) و اما العلامه فذكر محمد بن سليمان بن عبد الله الديلمى و قال فيه : ((ضعيف جداً لا يعول عليه فى شىء))(۵) و هى عين عباره النجاشى(۶) فنقل عن النجاشى و لم ينقل عن ابن الغضائرى شيئاً . هذا و هما شخص واحد و ان اختلف ابن الغضائرى و النجاشى فى جده على ما حقق فى محله و العلامه ايضاً ذكر عين ما فى المتن لكن بدون كلمه ((لا يلتفت اليه)) و بنفس

۱- رجال العلامه ص ۱۳۹ و رجال ابن داود ص ۲۷۲ و ۱۷۱

۲- كان فى الاصل هنا بياض بقدر كلمتين (مجمع الرجال)وكذلك الخطيّه

۳- رجال العلامه ص ۲۵۶

۴- رجال ابن داود ص ۲۷۳

۵- رجال العلامه ص ۲۵۵

۶- رجال النجاشى ص ۳۶۵

العنوان يعنى ((محمد بن سليمان بن زكريا الديلمى))(۱) و لم يسنده الى احد و هنا قد اخذه من ابن الغضائرى و قد عرفت اتحاده مع ما عنونه النجاشى .

(۱۶۸) ج ۵ : / ۲۲۹ : محمد بن سنان ابو جعفر الهمدانى مولاهم هذا اصح ما ينسب اليه ضعيف غال يضع لا يلتفت اليه.

اقول : عنونه ابن داود بمحمد بن سنان مقتصراً على نقل عباره ((غال)) و اما العلامه فعنونه بمحمد بن الحسن بن سنان و قال ابن الغضائرى ابو جعفر الهمدانى ثم نقل عنه : انه ضعيف غال لا يلتفت اليه(۲). هذا و فى الخطيه ما ينتسب اليه بدل ما فى المتن.

(۱۶۹) ج : ۵ / ۲۴۱ : محمد بن عبد الله الجعفرى لا نعرفه الا من جهه على بن محمد صاحب الزيج و من جهه عبد الله بن محمد البلوى و الذى يحمل عليه فايده فاسد . و ذكر العلامه مضافاً لما فى المتن عن كتابه الاخر فقال ((محمد بن الحسن بن عبد الله الجعفرى روى عنه على بن محمد العبيدى صاحب الزنج بالبصره و روى عنه عماره بن زيد و هو منكر الحديث(۳) و ذكره ابن داود ايضاً و فيه فسائره فاسد بدل فايده فاسد(۴) و فى رجال العلامه فأمره فاسد.و فى الخطيه (و الذى يحمل عليه من امره فاسد) و الظاهر اصحيته.

۱- رجال العلامه ص ۲۵۶

۲- رجال العلامه ص ۲۵۱ و رجال ابن داود ص ۲۷۳

۳- رجال العلامه ص ۲۵۶

۴- رجال ابن داود ص ۲۷۳

(۱۷۰) رجال النجاشی ص ۳۵۴ : محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسین بن جامع بن مالک الحمیری ابو جعفر القمی کاتب صاحب الامر -ع- و سأله مسائل فی ابواب الشریعه قال لنا احمد بن الحسین : وقعت هذه المسائل الیّ فی اصلها و التوقیعات فی السطور .

(۱۷۱) ج : ۵ / ۲۴۷ : محمد بن عبد الله(۱) بن المطلب الشیبانی ابو المفضل وضاع کثیر المناکیر رایت کتبه و فیها الاسانید من دون المتون و المتون من دون الاسانید و اری ترک ما ینفرد به.

اقول : ذکره العلامه و ابن داود ایضاً (۲) کما فی المتن.هذا و فی الخطیه اضافه ابن محمد قبل ابن المطلب.

(۱۷۲) ج : ۵ / ۲۴۹ : محمد بن عبد الله بن مهران الکرخی ابو جعفر غال ضعیف کذاب له کتاب فی الممدوحین و المذمومین یدل علی خبثه و کذبه .

اقول : ذکره ابن داود عنه ((بانه ضعیف یرمی بالغلو وضاع للحدیث))(۳) و ذکره العلامه بما فی المتن و زیاده و لم یسنده الی احد(۴).

(۱۷۳) ج : ۵ / ۲۶۴ : محمد بن علی بن ابراهیم الصیر فی ابن اخت خلاد المقرّی ابوجعفر الملقب بابی سمینه کوفی کذاب غال دخل قم و

۱- بن محمد بن عبدالله بن البهلول بن همام الخ – ظ ترک الکل فی نسبه اکتفاء بما ذکره مع اشتهاره به و التمییز (هامش مجمع الرجال)

۲- رجال العلامه ص ۲۵۲ و رجال ابن داود ص ۲۷۳ و ص ۳۰۲

۳- رجال ابن داود ص ۲۷۴

۴- رجال العلامه ص ۲۵۲

اشتهر امره بها ونفاه احمد بن محمد بن عیسی الاشعری رحمه الله عنها و کان شهیراً فی الارتفاع لا یلتفت الیه و لا یکتب حدیثه .

اقول : ذکره ابن داود ایضاً مقتصراً علی عباره ((غال یضع الحدیث))(۱) تحت عنوان محمد بن علی ابراهیم بن موسی ابو جعفر القرشی ثم نقل عن الفضل بن شاذان ان الکذابین المشهورین اربعه : ابو الخطاب و یونس بن ظبیان و یزید الصایغ و ابو سمینه اشهرهم و اقول : و مراده من ابی سمینه هو المترجم له محمد بن علی بن ابراهیم فقد عنونه فی آخر کتابه بعنوان محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی ابو جعفر المقری الصیرفی ابن اخت خلاد بن عیسی المقری کنیته ابو سمینه ناقلاً ذلک عن ابن الغضائری و الکشی و النجاشی (فی الفضل السابع : فی ذکر جماعه من الغلاه نسقاً)(۲) هذا و ذکره العلامه بما یقرب مما فی المتن و لم یسنده الی احد(۳).

(۱۷۴) ج : ۵ / ۲۶۳ : محمد بن علی بن ابراهیم(۴) الهمدانی ابو جعفر کانت لابیه وصله بابی الحسن(۵) علیهما السلام و حدیثه یعرف و ینکر و یروی عن الضعفاء کثیراً و یعتمد المراسیل .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن(۶).

۱- ۵ - رجال ابن داود ص ۲۷۴

۲- رجال ابن داود ص ۲۹۶

۳- رجال العلامه ص ۲۵۳

۴- بن محمد الخ – ظ اکتفی بما ذکر لظهوره مع الاقتصار(هامش مجمع الرجال)

۵- الثالث علیهم السلام (هامش مجمع الرجال)

۶- رجال العلامه ص ۲۵۶

(۱۷۵) رجال النجاشی ص ۳۲۵ : محمد بن علی بن النعمان بن ابی طریفه البجلی مولی الاحول ابو جعفر و له کتاب افعل لاتفعل رایته عنـد احمد بن الحسـین بن عبیدالله رحمه الله کتاب کبیر حسن و قد ادخل فیه بعض المتاخرین احادیث تدل فیه علی فساد ....

(۱۷۶) ج : ۶ / ۲۱ : محمد بن فرات بن احنف روی عن ابیه عن ابی جعفر و ابی عبد الله(ع) ضعیف ابن ضعیف لا یکتب حدیثه .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و فی رجال ابن داود ضـعیف ضـعیف لا یکتب حدیثه بدل ابن ضعیف و فیه ایضاً ابن الفرات بدل فرات(۱) و فی آخره ((و الله اعلم)).

(۱۷۷) ج : ۶ / ۲۵ : محمد بن القاسم(۲) المفسـرالاسترابادی روی عنه ابو جعفر ابن بابویه ضعیف کذاب روی عنه تفسیراً یرویه عن رجلین مجهولین احدهما یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد و الاخر علی بن محمد بن سـیار عن ابیهما عن ابی الحسن الثالث (ع) و التفسیر موضوع عن سهل الدیباجی عن ابیه (۳) باحادیث من هذه المناکیر.

اقول : و ذکره العلامه کما فی المتن باضافه و قیل ابن ابی القاسم لکنه لم یسند الترجمه الی احد(۴).

۱- رجال العلامه ص ۲۵۴ و رجال ابن داد ص ۲۷۵
۲- ابی القاسم – خ ل(مجمع الرجال)
۳- و هو احمد بن عبدالله بن سهل.
۴- رجال العلامه ص ۲۵۶

(۱۷۸) محمـد بن مسـعود العیاشـی : ذکره فی ضـمن ترجمه اسـحاق الاـحمر بقوله : ((و للعیاشـی معه خبـر فی وضـعه الحـدیث المشهور)) و فی نسخه اخری للحدیث مشهور(۱).

اقول : نقل الکشـی عن العیاشـی انه قال : کان ابو یعقوب اسـحاق بن محمـد البصـری غالیاً فصـرت الیه لاکتب عنه و سالته کتاباً انسـخه ، فاخرج الیّ من احادیث المفضل بن عمر فی التفویض فلم ارغب فیه فاخرج الیّ احادیث مشیخته من الثقاه و رایته مولعاً بالحمامات المراعیش و یمسکها و یروی فی فضل امساکها احادیث (۲) اقول و لعل ابن الغضائری اشار الی هذه القضیه و کیف کان فظاهر ابن الغضائری الاعتماد علی العیاشی کما هو کذلک .

(۱۷۹) ج : ۶ / ۵۵ : محمد بن مصادف مولی ابی عبد الله (ع) روی عن ابیه ضعیف.

اقول: و ذکر العلاـمه قـدس سره ((اختلف قول بن الغضائری فیه ففی احـد الکتابین انه ضـعیف و فی الاخرانه ثقه(۳))) لکن فیه مصادق بـدل مصادف هذا و ذکره ابن داودعنه فی ترجمه ابیه و انه ثقه (۴) و ذکره مسـتقلاً و نقل عن ابن الغضائری انه ضعیف و ثقه فی موضعین(۵) .

۱- مجمع الرجال ج ۱ ص ۱۹۷ و قاموس الرجال ج ۱ ص ۷۷۵

۲- رجال الکشی ص ۵۳۱ و قاموس الرجال ج ۱ ص ۷۷۶

۳- رجال العلامه ص ۲۵۶

۴- رجال ابن داود ص ۲۷۸

۵- رجال ابن داود ص ۲۷۵

(۱۸۰) ج : ۶ / ۵۹ : محمد بن موسی بن عیسی السمان ابو جعفر الهمدانی ضعیف یروی عن الضعفاء و یجوز ان یخرّج شاهداً تکلم القمیون فیه بالرد و استثنوا من کتاب نوادر الحکمه ما رواه.

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و فیه فاکثروا بدل بالرد و اقتصر ابن داود علی عباره ((قریب القصه))(۱).

(۱۸۱) رجال العلامه الحلی ص ۲۵۷ : محمدبن نصیر قال ابن الغضائری:(قال لی ابو محمد طلحه بن علی بن عبد الله بن غلاله قال لنا ابو بکر بن الجعابی کان محمد بن نصیر من افاضل اهل البصره علماً و کان ضعیفاً بدو النصیریه و الیه ینسبون) انتهی و نقل ابن داود عن ابن الغضائری انه الیه تنسب النصیریه(۲).

(۱۸۲) رجال ابن داود ص ۲۷۶ : محمد بن الولید الصیرفی قال ابن الغضائری انه ((ضعیف)) .

اقول : و قال العلامه محمد بن الولید الصیرفی سیار ضعیف و لم یسنده الی احد (۳) .

(۱۸۳) ج : ۶ / ۹۳ : مصادف مولی ابی عبد الله علیه السلام روی عنه ضعیف.

اقول: و تقدم فی محمد ابنه. و فیه ان محمداً روی عن ابیه - مصادف ... و نقل ابن داود عن ابن الغضائری ((انه لیس بشیء و ابنه محمد ثقه

۱- رجال العلامه ص ۲۵۵ و رجال ابن داود ص ۲۷۶.

۲- رجال ابن داود ص ۲۷۶

۳- رجال العلامه ص ۲۵۷

))(۱) و ذکره فی الخاتمه ایضاً (۲) . هذا و عین ما نقل اولاً ابن داود قال العلامه و لم یسنده الی احد (۳) .

(۱۸۴) رجال ابن داود ص ۲۷۸ : المعتقل بن عمر الجعفی قال ابن الغضائری ((هو عنـدی فی نفسه ثقه لکن احادیثه کلها مناکیر و لیس یخلص من حدیثه شیء یجوز ان یعول علیه)).

(۱۸۵) ج : ۶ / ۱۱۰ : معلی بن خنیس مولی ابی عبـد الله (ع) کان اول امره مغیریاً ثم دعا الی محمـد بن عبد الله و فی هذه الظنّه اخذه داود بن علی فقتله و الغلاه یضیفون الیه کثیراً ولا اری الاعتماد علی شیء من حدیثه.

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن مع زیاده المعروف بالنفس الزکیه بعد محمد بن عبد الله و اقتصر ابن داود علی نقل عباره ((و الغلاه یضیفون...))(۴).

(۱۸۶) ج : ۶ / ۱۱۲ : معلی بن راشد العمّی بصری ضعیف غال .

اقول : ذکره العلامه کما فی المتن و لم یسنده الی احد(۵) و فیه القمی بدل العمّی.کما فی الخطیه.

(۱۸۷) ج : ۶ / ۱۱۳ : المعلی بن محمد البصری ابو محمد یعرف حدیثه و ینکر و یروی عن الضعفاء و یجوز ان یخرّج شاهداً .

۱- رجال ابن داود ص ۲۷۸

۲- رجال ابن داود ص ۳۰۴

۳- رجال العلامه ص ۲۶۱

۴- رجال العلامه ص ۲۵۹ و رجال ابن داود ص ۲۷۹

۵- رجال العلامه ص ۲۵۹

اقول : ذكره العلامه كما فى المتن و ابن داود بدون عباره و يجوز ان الخ(١).هذا و فى الخطّيه معلى بدون الف و لام.

(١٨٨) ج : ۶ / ١١۵ : معمر بن خيثم تقدم فى سعيد(٢) أخيه .

اقول : ذكره القهپائى (ره) مستقلاً الا ان ابن الغضائرى ذكره فى ضمن ترجمه اخيه سعيد و لم يترجمه مستقلاً.و قد قال فيه هناك انه من دعاه زيد و ضعيف و انه روى عن الصادقين(ع)(٣).

(١٨٩) رجال ابن داود ص ٢٨٠ : المغيره بن سعيد قال ابن الغضائرى : خرج عليه ابو جعفر انه يكذب علينا و كان يدعو الى محمد بن عبد الله ابن الحسن فى اول امره .

اقول : و ذكره العلامه خرج ابو جعفر -ع- فقال انه كان يكذب الى اخر العباره و لم يسنده الى احد(۴).

(١٩٠) ج : ۶ / ١٢٢ : المفضل بن صالح ابو جميله الاسدى النخاس مولاهم ضعيف كذاب يضع الحديث حدثنا احمد بن عبدالواحد قال حدثنا على بن محمد بن الزبير قال حدثنا على بن الحسين(۵) بن فضال قال سمعت معويه بن حكيم يقول سمعت ابا جميله يقول انا وضعت رساله معويه الى محمد بن ابى بكر و قد روى مفضل عن ابى عبد الله و ابى الحسن(ع).

ص:١١٩

١- رجال العلامه ص ٢۵٩ و رجال ابن داود ص ٢٧٩

٢- ص ١١۶ ج ٣

٣- ص: ٨۶

۴- رجال العلامه ص ٢۶١

۵- و فى الخطيه الحسن بدل الحسين.

اقول : ذكره العلامه فى ترجمه جابر بن يزيد الجعفى مع آخرين ناقلًا عن ابن الغضائرى توقفه فيهم (۱) و ذكره ابن داود فيمن يضع الحديث (۲). نعم ذكره العلامه بعباره ((ضعيف كذاب يضع الحديث روى عن ابى عبد الله عليه السلام و ابى الحسن عليهما السلام))(۳) و لم يسنده الى احد.

(۱۹۱) ج : ۶ / ۱۳۱ : المفضل بن عمر الجعفى ابو عبد الله ضعيف متهافت مرتفع القول خطّابى و قد زيد عليه شىء كثير وحمل الغلاه فى حديثه حملًا عظيماً و لا يجوز ان يكتب حديثه و روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن(ع).

اقول : ذكره ابن داود مقتصراً على عباره ((ضعيف متهافت خطابى)) (۴) و ذكره العلامه كما فى المتن لكنه لم يسنده الى احد(۵).

(۱۹۲) ج : ۶ / ۱۳۹ : منخل بن جميل بياع الجوارى يروى عن ابى عبد الله و ابى الحسن(ع) كوفى ضعيف فى مذهبه غلو.

اقول : ذكره ابن داود و فيه عباره ((اضاف اليه الغلاه احاديث كثيره))(۶) لا غير . نعم ذكر العلامه بمثل ما فى المتن و لم يسنده الى احد(۷).

۱- رجال العلامه ص ۳۵

۲- رجال ابن داود ص ۳۰۲

۳- رجال العلامه ص ۲۵۸

۴- رجال ابن داود ص ۲۸۰

۵- رجال العلامه ص ۲۵۸

۶- رجال ابن داود ص ۲۸۱

۷- رجال العلامه ص ۲۶۱

(۱۹۳) ج : ۶ / ۱۵۵ :موسی بن رنجویه أبو عمران الأرمنی ضعیف له کتاب.

اقول: ذکره العلامه بدون له کتاب و فیه زنجویه بدل رنجویه لکنه لم یسند الترجمه الی احد(۱).

(۱۹۴) ج : ۶ / ۱۵۶ : موسی بن سعدان الحنّاط کوفی روی عن أبی الحسن(ع) ضعیف فی مذهبه غلّو.

اقول: ذکره العلامه کما فی المتن و لم یسنده الی احد(۲).

(۱۹۵) ج : ۶ / ۱۶۴ : میاح المداینی روی عن أبی عبد الله و مفضل بن عمر ضعیف جدّاً غال المذهب.

اقول: ذکره العلامه بمثل ما فی المتن و لم یسنده الی احد(۳).

(۱۹۶) رجال ابن داود۲۸۲: نصر بن صباح ابوالقاسم من اهل البلخ قال ابن الغضائری انه »غال« و ذکره فی خاتمه الکتاب ایضا بانه من الغلاه عنه (۴).

اقول: و مثل ذلک نقل العلامه و لم یسنده الی احد(۵).

(۱۹۷) رجال العلامه الحلی ۲۶۲: نفیع بن الحارث ابو داود السبیعی الهمدانی قال ابن الغضائری روی عن ابی برزه نضله بن ابی عبد الله

۱- ۶ - رجال العلامه ص ۲۵۸

۲- رجال العلامه ص ۲۵۷

۳- رجال العلامه ص ۲۶۱

۴- رجال ابن داود ص ۲۹۶

۵- رجال العلامه ص ۲۶۲

الاسلمی و روی عن ابی جعفر (ع) و فی حدیثه مناکیر و الذی اراه التوقف فی حدیثه و یجوز ان یخرج شاهداً.

اقول: و ذکره ابن داود ناقلاً عن ابن الغضائری انه «روی مناکیره و توقف فی حدیثه»(۱).

(۱۹۸) ج :۶ / ۱۹۸: وهب بن وهب بن عبد الله بن ......معین(۲) الاسود بن المطلب بن عبدالعزیز ابو البختری القاضی کذاب عامّی الّا انّ له عن جعفر بن محمد علیه السلام احادیث کلها یوثق بها.

اقول: و ذکر ابن داود عنه انه «کذاب عامی قضی لهارون»(۳) و فیه: وهب بن وهب بن عبد الله بن زمعه بن الاسود بن المطلب بن اسد بن عبدالعزی ابو البختری.

هذا و نقل فی قاموس الرجال عباره ابن الغضائری و فی ذیلها –احادیث کلها لا یوثق بها(۴) – بدل احادیث کلها یوثق بها.

هذا و نقل العلامه (وکذلک الخطّیه) مثل ما فی المتن من دون ان یسنده الی احد و فیهما کما فی القاموس (کلها لا یوثق بها)(۵).

۱- رجال ابن داود ص ۲۸۲

۲- بن کثیر بن زمعه بن الخ (مجمع الرجال) و فی الخطّیه نفس ما فی المتن بدون فراغ لکن فیه ابن معین بن الاسود.

۳- رجال ابن داود ص ۲۸۲

۴- قاموس الرجال ج۹/ص ۲۷۰ الطبع القدیم

۵- رجال العلامه ص ۲۶۲

(۱۹۹) رجـال العلامه الحلی ۲۶۳: هشـام بن ابراهیم العیاشـی قـال ابن الغضائری ابن ابراهیم العیاشـی صاحب یونس طعن علیه و الطعن عندی فی مذهبه لا فی نفسه.

اقـول: و ذکره ابـن داود ناقلاًـ عن ابن الغضـائری انه »طعن علیه و الطعن عنـدی فی مـذهبه لاـ فی ثقته« هـذا و فیه العباسـی بـدل العیاشی(۱) و ایضاً عدّه فی آخر الکتاب بکونه فاسد المذهب عنه(۲) و فیه العباسی بدل العیاشی ایضاً.

(۲۰۰) ج : ۶ / ۲۵۶ : یحیی بن زکرّیا الترماشیری(۳) أبو الحسین وضاع.

اقول: لم یذکر العلامه و ابن داود عنه فی هذا شیئاً.

(۲۰۱) ج : ۶ / ۲۶۴ : یحیی بن محمد بن غلیّم الحلبی روی عن أبی عبد الله(ع) ضعیف.

اقول: ذکره العلامه بعنوان یحیی بن علیم الکلبی العلمیی و انه ضعیف و مثل العلامه نقل ابن داود(۴).

(۲۰۲) ج : ۶/ ۲۷۴ : یعقوب بن(۵) السّراج کوفی و له روایه عن ابی عبد الله ضعیف.

۱- رجال ابن داود ص ۲۸۳

۲- ۶ - رجال ابن داود ص ۳۰۱

۳- ۱ -ج۸ معجم البلـدان ص ۲۸۰ – نرماشـیر من اعیان مـدن کرمان- یوجـد علی هامش الأصل بخط شـیخنا صاحب الذریعه اطال الله بقاه و هذا یشعر بأن نرماشیر مصحف من ترماشیر (هامش مجمع الرجال)

۴- ۲ - رجال العلامه ص ۱۸۲ و رجال ابن داود ص ۲۰۴

۵- ۳ - سالم الخ ظ سقط من القلم و لا یخفی (هامش مجمع الرجال)

اقول: و نقل العلامه عن ابن الغضائری انه «کوفی ضعیف» و اماابن داود فاقتصر علی نقل ضعفه عنه(۱) هذا و لیس لهذا الاسم ذکر فی الخطّیه مع انه عنون حرف الیاء و قال فیه سبعه رجال لکن ذکر سته منهم و لم یذکر السابع و الظاهر سقوط هذا.

(۲۰۳) ج : ۶ / ۲۷۹ : یوسف بن السخت بصری ضعیف مرتفع القول استثناه القمیون من نوادر الحکمه.

اقول: ذکره ابن داود فی قسم الضعفاء لکنه لم یصرح بضعفه فی النسخه التی لدیّ(۲) نعم ذکره فی خاتمه الکتاب عن ابن الغضائری بانه ضعیف(۳).

هذا و ذکره العلامه کما فی المتن لکنه لم یسنده الی احد(۴).

(۲۰۴) ج : ۶ / ۲۸۱ :یوسف بن محمد بن زیاد تقدم فی محمد بن القاسم المفسّر.

اقول: لم یذکره ابن الغضائری مستقلاً و انما ورد ذکر فی ترجمه محمد بن القاسم وانه مجهول.

(۲۰۵) ج : ۶ / ۲۸۱: یوسف بن یعقوب الجعفی روی عن ابی عبد الله(ع) و جابر، ضعیف مرتفع القول.

۱- ۴ - رجال العلامه ص ۱۸۶ و رجال ابن داود ص ۲۰۶

۲- ۵ - رجال ابن داود ص ۲۸۵

۳- ۶ - رجال ابن داود ص ۲۹۹

۴- رجال العلامه ص ۲۶۵

اقول: و اقتصر ابن داود علی نقل عباره «مرتفع القول»(۱) و اما العلامه فذکر عین ما فی المتن من دون ان یسنده الی احد(۲).

(۲۰۶) ج : ۶ / ۲۸۲ : یونس بن بهمن غال خطابی یضع روی عن ابی عبد الله(ع).

اقول: ذکره ابن داود و فیه: کوفی بـدل خطابی(۳) و لم یـذکر انه روی عن ابی عبـد الله(ع) هذا و ذکره فی خاتمه الکتاب عنه و انه من الغلاه لکن باسم یوسف بن بهمن(۴) . و من البعید ان یکون شخصاً اخر.

هذا و ذکره العلامه کما فی المتن لکنه لم یسند ذلک الی احد(۵) .

(۲۰۷) یونس بن ظبیان کوفی غال وضاع للحدیث روی عن ابی ابن عبد الله(ع) لا یلتفت الی حدیثه.

اقول: ذکره العلامه کما فی المتن و اقتصر ابن داود علی عباره «کوفی گذاب وضاع»(۶) هذا و قد تقدم فی خیبری بن علی(۷).

(۲۰۸) رجال النجاشی ص ۴۵۹: تحت عنوان ابو الشـداخ: ذکر احمـد بن الحسـین رحمه الله انه قـال: وقع الیه کتـاب فی الامامه موقع علیه بخط

۱- رجال ابن داود ص ۲۸۵

۲- رجال العلامه ص ۲۶۵

۳- ۴ - رجال ابن داود ص ۲۸۵

۴- ۵ - رجال ابن داود ص ۲۹۶

۵- ۶ - رجال العلامه ص ۲۶۶

۶- رجال العلامه ص ۲۶۶ و رجال ابن داود ص ۲۸۵

۷- فیه ان خیبریاً ذاک کان یصحب یونس هذا و یأخذ عنه (مجمع الرجال) ص ۲۷۵ ج ۲.وص۸۲من هذا الکتاب

الاصل کتاب ابی الشداخ فی الامامه یکون نحواً من خمسین ورقه و انه اراه لابیه فلم یعرف الرجل.

(۲۰۹)ج/۷: ۵۵ : أبوطالب الأزدی البصری الشعرانی، له کتاب یرویه محمد بن خالد البرقی، و قال أصحابنا لا نعرف هذا الرجل الّامن جهته.

اقول: ذکره العلامه کما فی المتن لکن فیه محمد بن طاهر الرقی بدل محمد بن خالد البرقی هذا و لم یسند الترجمه الی احد(۱).

(۲۱۰) رجال ابن داود۲۰۸: «اقول و قد ذکر ابن الغضائری فی کتابه خمسه رجال زیاده علی ما قاله النجاشی کل منهم ثقه ثقه مرتین و هم:

۱- علی بن حسان الواسطی.

۲- محمد بن قیس ابونصر الاسدی.

۳- محمد الحسن بن الولید ابو جعفر.

۴- محمد بن محمد بن رباط.

۵-هشام بن سالم الجوالیقی ». انتهت عباره ابن داود(ره)

اقول: و ظاهرها ان الذین ذکرهم النجاشی بالتوثیق مرتین فقد وثقهم ابن الغضائری کذلک و زاد علیهم بخمسه و قد ذکر هم ابن داود اولاً و هم:

۱- ابراهیم بن مهزم الاسدی.

۲- احمد بن الیسع بن عبد الله القمی.

۳- احمد بن داود بن علی القمی.

۴- اسحاق بن جندب ابو اسماعیل الفرائضی.

۵- ابو خدیجه سالم بن مکرم.

۱- رجال العلامه ص ۲۶۹

۱- ابو یحیی الجرجانی داود بن سعید الفزاری.

۲- جارود بن المنذز.

۳- الحارث بن الغیره النّصری.

۴- حبیب بن المعلل الختعمی.

۱۰-الحسین بن اشکیب.

۱۱-الحسین بن علی المغیره البجلی ابو محمد (اقول و الظاهر انه الحسن لعدم وجود الحسین بخلاف الحسن و قد وثقه النجاشی مرتین)

۱۲-حمید بن المثنی ابو المغراء العجلی.

۱۳-داود بن أسد بن عفیر بن الاحوص المصری.

۱۴-داود بن فرقد مولی آل ابی السمّال.

۱۵-سماعه بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمی.

۱۶-سهل بن الیسع بن عبد الله بن سعد الاشعری.

۱۷-صفوان بن یحیی ابو محمد البجلی بیاع السابری الکوفی.

۱۸-الضحاک ابو مالک الحضرمی الکوفی.

۱۹-عبد الله بن ابی یعفور.

۲۰-عبد الله بن المغیره.

۲۱-عبد الله بن غالب الشاعر.

۲۲-عبید بن زراره بن اعین الشیبانی.

۲۳-عبد الله بن محمد الاسدی.

۲۴-عبد الله بن محمد بن حصین الحصینی.

۲۵-عبدالرحمن بن ابی نجران و اسمه عمرو بن مسلم التمیمی.

۲۶-عبدالرحمن بن الحجاج بیاع السابری.

ص:۱۲۷

۲۷-عبدالرحمن بن محمد بن ابی هاشم البجلی.

۲۸-ابو محمد عبدالصمد بن بشیر العرامی.

۲۹-علی بن عقبه بن خالد الاسدی ابوالحسن.

۳۰-الفضل بن عثمان المرادی.

۳۱-محمد بن الحسن بن احمد بن الولید نزیل قم.

۳۲-محمد بن العباس بن علی بن مروان بن الماهیار ابو عبد الله البزاز المعروف بابن حجام.

۳۳-موسی بن القاسم بن معاویه بن وهب البجلی.

۳۴-ابو عبد الله یحیی بن عمران بن علی بن ابی شعبه الحلبی.

رحمهم الله تعالی اجمعین وعدتهم اربعه و ثلاثون رجلًا و قد ذکرناهم فی ابوابهم. انتهی کلام ابن داود علیه الرحمه.

تم الکتاب بعون الملک الجواد و الحمدلله اولاً و آخراً.

ص:۱۲۸

الفهرس

ص:۱۲۹

ص:۱۳۰

ص:۱۳۱

ص:۱۳۲

ص:۱۳۴

ص:۱۳۵

ص:۱۳۶

ص:۱۳۷

ص:۱۳۸

بحث حول الاستصحاب

ماجد الكاظمی

ص:۱۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ثم الصلاه والسلام على البشير النذير محمد المصطفى وعلى اله الطيبين الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين

بحث حول الاستصحاب

ادله الاستصحاب

وقد استدل عليه بادله اهمها الأخبار المستفيضه .

منها: صحيحه زراره ولا يضرها الإضمار لجلاله زراره وكونه من اصحاب الاجماع.

(قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك فی جنبه شی ء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجی ء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر).

ص:۱۴۰

و تقرير الاستدلال حسبما قرره الشيخ الاعظم ره: «أن جواب الشرط فى قوله عليه السلام و إلا فإنه على يقين محذوف قامت العله مقامه لدلاله ما عليه و جعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره فى القرآن و غيره مثل قوله تعالى {و إن تجهر بالقول فإنه يعلم السر و أخفى } {و إن تكفروا فإن الله غنى عنكم} { و من كفر فإن ربى غنى كريم} { و من كفر فإن الله غنى عن العالمين} { و إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين} { و إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل} { و إن يكذبوك فقد كذبت} إلى غير ذلك.

فمعنى الروايه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوء فى السابق و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين يكون قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره هذا.

و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين للجنس إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعده كليه فى باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهرا فى الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض إراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ من احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام فإنه على يقين عله قائمه مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله و لا تنقض و قوله فإنه على يقين توطئه له و المعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه

السـابق و يثبت على مقتضـى يقينه و لاـ ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزله الكبرى فيصـير عموم اليقين و إراده الجنس منه أوهن.

لكن الإنصـاف أن الكلاـم مع ذلـك لاـ يخلـو عن ظهور خصوصـا بضـميمه الأخبـار الأـخر الآـتيه المتضـمنه لعـدم نقض اليقين بالشك»(١).

اقول:احتمال كون الام للعهـد موهون جـدا وخلاف الظاهر ولا معنى لضـرب القاعـده في باب الوضوء فان حكم الشك في باب الوضوء واحد ولايحتاج الى ضرب القاعده كما ولا معنى لقوله ابدا فإراده الجنس من اليقين واضح لا غبار عليه.

و منها صحيحه أخرى لزراره مضمره أيضا

(قال قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شي ء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاه و نسيت أن بثوبي شـيئا و صـليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلاه و تغسله قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته و لم أقدر عليه فلما صـليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت و لم أر شـيئا فصـليت فيه فرأيت مـا فيه قـال تغسـله و لاـ تعيـد الصـلاه قلت لم ذلـك قـال لأنـك كنت على يقين من طهـارتك فشـككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسـله قال تغسـل من ثوبك الناحيه التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي إن شككت أنه

ص:١۴٢

١- فرائد الاصول ج ٢ ص٢۶٩

أصابه شی ء أن أنظر فيه قال لا- و لكنك إنما ترید أن تذهب بالشك الذی وقع من نفسك قلت إن رأيته فی ثوبی و أنا فی الصلاه قال تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت فی موضع منه ثم رأيته و إن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه لأنك لا تدری لعله شی ء أوقع عليك فليس ينبغی لك أن تنقض اليقين بالشك الحديث).

و التقريب كما تقدم فی الصحيحه الأولى و إراده الجنس من اليقين أظهر هنا.

و أما فقه الحديث فبيانه أن مورد السؤال هو أن مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاه نجاسه يعلم أنها هی التی خفيت عليه قبل الصلاه و حينئذ فالمراد اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه و الشك حين إراده الدخول فی الصلاه .

هذا الا- ان الروايه متناقضه الصدر والذيل ولم يظهر لها توجيه صحيح وقد اعرض الاصحاب عن العمل بذيلها ولم يعتمدها الكلينی والصدوق فی جوامعهما ولذا فالروايه لا وثوق بها فلا حاجه للبحث عنها.

و منها: صحيحه ثالثه لزراره «و إذا لم يدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شی ء عليه و لا- ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك فی اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنی عليه و لا يعتد بالشك فی حال من الحالات».

ص:۱۴۳

و لا يخفى إن المراد بقوله عليه السلام قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه بعد ما يسلم فى الركعه الثالثه كما هو ظاهر الفقره الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه إراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه.

واما قول الشيخ الاعظم ره: لو سلم ظهور الصحيحه فى البناء على الأقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقيه و هو مخالف للأصل.

اقول: الحمل على التقيه لا يتأتى فى روايات زراره لفقاهته وكونه من اصحاب الاجماع الذين كانوا مراجعا للشيعه فى ذلك الزمان وهو لا ينقل الاخبار التى تشتمل على التقيه فالمراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعه المردده بين الثالثه والرابعه وقوله لا يدخل الشك فى اليقين يراد به أن الركعه المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أعنى القدر المتيقن من الصلاه بل يأتى بها مستقله على ما هو المذهب .

و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) و فى (روايه أخرى عنه عليه

السلام: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك).

و سندها وان كان ضعيفا بالقاسم بن يحيى برواية الخصال الا انها صحيحه السند بروايه النجاشی فرواها عن ابن نوح احمد بن علی وهو ثقه مضافا الی ان مشايخ النجاشی كلهم ثقاه عن الحسين..بن سفيان وهو ايضا ثقه عن حميد بن زياد وهو ثقه عن حمدان القلانسی وهو ثقه كما قال الكشی ولايضره كلام النجاشی فی كونه مضطرب الحديث ولا كلام ابن الغضائری فی كونه يروی عن الضعفاء فی خصوص هذه الروايه عن السندی عن العلاء عن ابن مسلم وكلهم ثقات كما وانها موثوق بها وذلک لاعتماد الصدوق فی الفقيه والكلينی فی الكافی عليها مع صحه مضامينها .

قال الشيخ الاعظم ره فی دلالتها: (لا يخفى أن الشک و اليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما إما فی زمان نفس الوصفين كأن يقطع يوم الجمعه بعداله زيد فی زمان ثم يشک يوم السبت فی عدالته فی ذلک الزمان و إما فی زمان متعلقهما و إن اتحد زمانهما كأن يقطع يوم السبت بعداله زيد يوم الجمعه و يشک فی زمان هذا القطع بعدالته فی يوم السبت و هذا هو الاستصحاب و ليس منوطا بتعدد زمان الشک و اليقين كما عرفت فی المثال فضلا عن تأخر الأول عن الثانی.

و حيث إن صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقيهما تعين حملها على القاعده الأولى و حاصلها عدم العبره بطروء الشک فی شی ء بعد اليقين بذلک الشی ء.

ص:۱۴۵

و يؤيـده أن النقض حينئـذ محمول على حقيقته لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التى رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصـحاب فـإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليـد عن ترتب الآثـار فى غير زمـان اليقين و هـذا ليس نقضـا لليقين السـابق إلا إذا أخـذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الأول.

و بالجمله فمن تأمل فى الروايه و أغمض عن ذكر بعض أدله الاستصحاب جزم بما ذكرناه فى معنى الروايه)(۱).

اقول: ظهورها فيما قال الشيخ لامفر منه الا انا نقول ان دلالتها فى الاعم من القاعده والاستصحاب اظهر.

ثم ان الشـيخ «ره» ابـدى احتمـال انطباقهـا على الاستصـحاب دون القاعـده حيث قـال: (اللهم إلا أن يقال بعـد ظهور كون الزمان الماضـى فى الروايه ظرفـا لليقين إن الظاهر تجريـد متعلق اليقين عن التقييـد بالزمان فإن قول القائل كنت متيقنا أمس بعـداله زيد ظاهر فى إراده أصل العداله لا العداله المتقيده بالزمان الماضى و إن كان ظرفه فى الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييـد فيكون الشك فيما بعـد هـذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييـد ظاهرا فى تحقق أصل العـداله فى زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم)(۲).

اقول: لا يخفى ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل.

۱- فرائد الاصول ج۲ ص ۲۷۰

۲- فرائد الاصول ج۲ ص ۲۷۱

ثم قال الشيخ ره انه(لو سلم أن هذه القاعده بإطلاقها مخالفه للإجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبه إلى الأعمال التی رتبها حال اليقين به كالاقتداء فی مثال العداله بذلک الشخص و العمل بفتواه أو شهادته أو تقييد الحكم بصوره عدم التذكر لمستند القطع السابق و إخراج صوره تذكره و التفطن لفساده و عدم قابليته لإفاده القطع)(1).

اقول:لا اجماع فی البين بل لم تعنون المسأله الا اخيرا فالحق ان الروايه علی اطلاقها شامله لكل موارد القاعده وكذلک الاستصحاب.

و منها مكاتبه علی بن محمد القاسانی

(قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذی يشک فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشک صم للرؤيه و أفطر للرؤيه).

فإن تفريع تحديد كل من الصوم و الإفطار علی رؤيه هلالی رمضان و شوال لا يستقيم إلا بإراده عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشک أی مزاحما به.

قال الشيخ ره :و الإنصاف أن هذه الروايه أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب .اقول وقد عرفت صحه سندها ،هذه جمله من الأخبار المستدل بها للاستصحاب و قد عرفت عموميتها لكل يقين وشک.

و ربما يؤيد ذلک بالأخبار الوارده فی الموارد الخاصه : مثل روايه عبد الله بن سنان الوارده فيمن يعير ثوبه الذمی و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل

۱- فرائد الاصول ج۲ص ۲۷۱

الخنزير قال فهل على أن أغسله فقال لا لأنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه).

و فیها دلاله واضحه علی أن وجه البناء علی الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو کان المستند قاعده الطهاره لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسبق الطهاره إذ الحکم فی القاعده مستند إلی نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه نعم الروایه مختصه باستصحاب الطهاره دون غیرها و لا یبعد عدم القول بالفصل بینها و بین غیرها مما یشک فی ارتفاعها بالرافع.

الاستصحاب اماره ولیس اصلا

القول المعروف هو حجیته الاستصحاب من باب الاخبار لکن المختار حجیته مطلقاً من باب الاماره و هو المفهوم من الاصحاب قبل و الد البهائی و ذلک بدلیل السیره العقلائیه و ما جاء فی الاخبار فهو امضاء لذلک و حینئذٍ فهو اماره و لیس أصلاً و به اعترف المحقق الخراسانی فی کفایته فذکر انه قضیّه ارتکازیه و نقول له انه اماره عقلائیه و لا ربط له بالظن بالبقاء و علی ذلک سیره جمیع العقلاء و به استدل هشام بن الحکم فی اصول الدین حینما قال له بعض المخالفین لقد افسدنا علیکم دینکم حیث انک لا تعلم ان امامک «یعنی الکاظم(ع)عندما کان فی السجن» حی ام میت حتی تدین بحیاته ام مماته؟ فقال له انا ندین بحیاته حتی نعلم مماته(النقل بالمعنی).

عموم لا تنقض للشک فی المقتضی والرافع

ص:۱۴۸

ثم ان المعروف بین المتأخرین الاستدلال بما تقدم علی حجیه الاستصحاب فی جمیع الموارد خلافا للشیخ ره حیث فصل بین المقتضی والرافع ولا یخفی أن مراد الشیخ (ره) من المقتضی کون الشی ء ذا استعداد للبقاء ما لم یطرأ رافع له من الانقلابات الکونیه من الوجود إلی العدم أو العکس، فکلما شک فی بقاء شی ء لاحتمال طرو هذه الانقلابات، فهو شک فی الرافع، و کلما شک فیه مع العلم بعدم طرو شی ء من الأشیاء، فهو شک فی المقتضی، فمسأله انتقاض التیمم بوجدان الماء فی أثناء الصلاه من موارد الشک فی الرافع، فان الطهاره من الحدث التی تحققت بالتیمم باقیه ما لم یطرأ وجدان الماء.

حیث قال:

(و فیه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساری فی شرح الدروس توضیحه أن حقیقه النقض هو رفع الهیئه الاتصالیه کما فی نقض الحبل و الأقرب إلیه علی تقدیر مجازیته هو رفع الأمر الثابت و قد یطلق علی مطلق رفع الید عن الشی ء و لو لعدم المقتضی له بعد أن کان أخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر یدور بین أن یراد بالنقض مطلق ترک العمل و ترتیب الأثر و هو المعنی الثالث و یبقی المنقوض عاما لکل یقین و بین أن یراد من النقض ظاهره و هو المعنی الثانی فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التی یوجد فیها هذا المعنی. و لا یخفی رجحان هذا علی الأول لأن الفعل الخاص یصیر مخصصا لمتعلقه العام کما

فی قول القائل لا تضرب أحدا فإن الضرب قرینه علی اختصاص العام بالأحیاء و لا یکون عمومه للأموات قرینه علی إراده مطلق الضرب علیه کسائر الجمادات.

ثم لا یتوهم الاحتیاج حینئذ إلی تصرف فی الیقین بإراده المتیقن منه لأن التصرف لازم علی کل حال فإن النقض الاختیاری القابل لورود النهی علیه لا یتعلق بنفس الیقین علی کل تقدیر بل المراد نقض ما کان علی یقین منه و هو الطهاره السابقه أو أحکام الیقین.

و المراد بأحکام الیقین لیس أحکام نفس وصف الیقین إذ لو فرضنا حکما شرعیا محمولا علی نفس صفه الیقین ارتفع بالشک قطعا کمن نذر فعلا فی مده الیقین بحیاه زید، بل المراد أحکام المتیقن المثبته له من جهه الیقین و هذه الأحکام کنفس المتیقن أیضا لها استمرار شأنی لا یرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول فی الصلاه بالطهاره أمر مستقر إلی أن یحدث ناقضها.

و کیف کان فالمراد إما نقض المتیقن و المراد بالنقض رفع الید عن مقتضاه و إما نقض أحکام الیقین أی الثابته للمتیقن من جهه الیقین به و المراد حینئذ رفع الید عنها.

و یمکن أن یستفاد من بعض الأمارات إراده المعنی الثالث مثل قوله علیه السلام بل ینقض الشک بالیقین و قوله و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات و (قوله فی الروایه الأربعمائه:

من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الیقین لا یدفع بالشک) و (قوله: إذا شککت فابن علی الیقین).

فإن المستفاد من هذه و أمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير (قوله علیه السلام: إذا خرجت من شی ء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشی ء) (و قوله: الیقین لا یدخله الشک صم للرؤیه و أفطر للرؤیه) فإن مورده استصحاب بقاء رمضان و الشک فیه لیس شکا فی الرافع کما لا یخفی.

و لکن الإنصاف أن شیئا من ذلک لا یصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله بل ینقض الشک بالیقین معناه رفع الشک لأن الشک مما إذا حصل لا یرتفع إلا برافع.

و أما قوله من کان علی یقین فشک فقد عرفت أنه کقوله إذا شککت فابن علی الیقین غیر ظاهر فی الاستصحاب مع إمکان أن یجعل قوله فإن الیقین لا ینقض بالشک أو لا یدفع به قرینه علی اختصاص صدر الروایه بموارد النقض مع أن الظاهر من المضی الجری علی مقتضی الداعی السابق و عدم الوقف إلا لصارف نظیر (قوله: إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک) و نحوه فهو أیضا مختص بما ذکرنا.

و أما قوله الیقین لا یدخله الشک فتفرع الإفطار للرؤیه علیه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرافع.

و بالجمله فالمتأمل المنصف یجد أن هذه الأخبار لا تدل علی أزید من اعتبار الیقین السابق عند الشک فی الارتفاع برافع.(1)

۱- فرائد الاصول ج۲ ص۲۷۳

اقول: لا شک ان ما تقدم من الادله ظاهر بل صـریح فی التعبد بالیقین السابق وجعله باقیا وحینئذ فالادله مطلقه وشامله لکل شک سواء کان من جهه المقتضی ام من جهه الرافع.

و الوجه فی هذا التفصیل علی ما یستفاد من ظاهر کلام الشیخ ره کما فهمه صاحب الکفایه و غیره أن المراد من الیقین فی قوله علیه السـلام: لا۔ تنقض الیقین بالشـک هو المتیقن، ففی مورد یکون المتیقن ممـا له دوام فی نفسه یکون أمرا مبرما مسـتحکما و یصح إسـناد النقض إلیه، و فی مورد لا یکون المتیقن کذلک لا یصح إسـناد النقض إلیه، لأن النقض حل شی ء مبرم مستحکم، کما فی قوله تعالی: {کالتی نقضت غزلها من بعد قوه أنکاثا} فلا یکون مشمولا لقوله علیه السلام: لا تنقض الیقین بالشک.

جواب صاحب الکفایه علی تفصیل الشیخ ره

و قـد اورد صـاحب الکفـایه علی تفصـیل الشـیخ ره: بأنه لا وجه لارتکاب المجاز بإراده المتیقن من لفظ الیقین مع صـحه إراده نفس الیقین و صحه اسناد النقض إلیه بما له من الإبرام و الاستحکام.

ایراد المحقق الخوئی ره علی جواب الکفایه

ولم یرتض هـذا الجواب المحقق الخوئی ره واورد علیه فقـال: لکن یمکن ان یکون مراد الشـیخ ره ما نـذکره - و ان کان ظاهر عبـارته قاصـرا عنه - و هو أن المراد من لفـظ الیقین هو نفس الیقین لا المتیقن، لما فیه من الإبرام و الاسـتحکام کما فی الکفایه، فان الیقین بمعنی الثابت من الیقین بمعنی الثبوت، فیصح إسناد النقض إلیه دون العلم و القطع، و إن کان الجمیع

حاکیا عن شی ء واحد و هو الصوره الحاصله من الشی ء فی النّفس، إلا أن العلم یطلق باعتبار انکشاف هذا الشی ء فی قبال الجهل، و القطع یطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد و الحیره، و الیقین یطلق باعتبار کون هذا الانکشاف له الثبات و الدوام بعد ما لم یکن بهذه المرتبه.

و لعله لما ذکرنا لا یطلق القاطع و المتیقن علیه تعالی لاستحاله الحیره و عدم ثبات الانکشاف فی حقه تعالی. و یطلق علیه العالم لکون الأشیاء منکشفه لدیه، فالمراد من الیقین هو نفسه لا المتیقن إلا أن اسناد النقض إلی الیقین لیس باعتبار صفه الیقین و لا باعتبار الآثار المترتبه علی نفس الیقین.

(أما الأول) فلأن الیقین من الصفات الخارجیه و قد انتقض بنفس الشک إن أخذ متعلقه مجرداً عن الزمان، و لا یمکن نقضه إن أخذ مقیداً بالزمان، فإنا إذا علمنا بعداله زید یوم الجمعه مثلا ثم شککنا فی بقائها یوم السبت، فان أخذ الیقین بعداله زید مجرداً عن التقیید بیوم الجمعه، فقد انتقض هذا الیقین بالشک، فلا معنی للنهی عنه، و إن أخذ مقیداً بیوم الجمعه فهو باقٍ، فطلب عدم نقضه طلب للحاصل.

(و أما الثانی) فلعدم ترتب حکم شرعی علی وصف الیقین من حیث هو، و لو فرض فهو یقین موضوعی خارج من مورد أخبار الاستصحاب، إذ من المعلوم أن موردها القطع الطریقی، لعدم ترتب الحکم - المأخوذ فی موضوعه صفه الیقین - علی الشک قطعاً، فلا بد من أن یکون المراد من عدم نقض الیقین هو ترتیب آثار المتیقن و الجری العملی بمقتضاه، علی ما

تقـدم فی أول بحث القطع من أنه بنفسه طریق إلی المـتیقن و موجب للجری العملی و ترتیب آثـار المتیقن، فیکون رفع الیـد عن ترتیب الآثـار علی المتیقن نقضـاً للیقین، و قـد نهی الشـارع عنه. هـذا فیمـا إذا کان المتیقن مما له الـدوام و الثبات فی نفسه لو لا الرافع، و أمـا إذا لم یکن المتیقن بنفسه مقتضـیاً للجری العملی لاحتمال کونه محـدوداً بزمان معین، فلا یکون عـدم ترتیب الآثار علیه نقضـاً للیقین، فلا یشـمله قوله علیه السـلام: لا تنقض الیقین بالشک. هـذا هو الوجه فی التفصـیل بین الشک فی المقتضـی و الشک فی الرافع.

و قد یقال فی المقام - رداً علی الشـیخ (ره) فی التفصیل المذکور -: إن دلیل الاستصحاب غیر منحصر فی الأخبار المشتمله علی لفـظ النقض حتی یختص بالشـک فی الرافع، بـل هنـاک خبران آخران لاـ یشـتملان علی لفـظ النقض، فیعمان موارد الشک فی المقتضی أیضا: (الأول) روایه عبد اللّه بن سنان الوارده فی من یعیر ثوبه للذمی و هو یعلم أنه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر، قـال: «فهـل علیّ أن أغسـله؟ فقـال علیه السـلام: لا، لأنک أعرته إیاه و هو طاهر، و لم تستیقن أنه نجسه» (الثانی) خبر محمـد بن مسلم عن الصادق علیه السلام (من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الیقین لا یدفع بالشک).

و الجواب عنهما واضـح، (أما الأول) فمورده هو الشک فی الرافع، لأن الطهاره مما له دوام فی نفسه لو لا الرافع، فلا وجه للتعدی عنه إلی الشک فی المقتضی.

و أما التعدى عن خصوصيه الثوب إلى غيره و عن خصوصيه الذمى إلى نجاسه أخرى و عن خصوصيه الطهاره المتيقنه إلى غيرها، فانما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات فى الحكم، و لكن التعدى - عن الشك فى الرافع إلى الشك فى المقتضى يكون بلا دليل. و (اما الثانى) ففيه الأمر بالإمضاء و هو مساوق للنهى عن النقض، لأن الإمضاء هو الجرى فيما له ثبات و دوام، و يشهد له ما فى ذيل الخبر من أن اليقين لا يدفع بالشك، لأن الدفع إنما يكون فى شى ء يكون له الاقتضاء. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب مراد الشيخ (ره).

جواب المحقق الخوئى ره على تفصيل الشيخ ره

حيث قال استمرارا لكلامه السابق :و للنظر فيه مجال واسع، تارةً بالنقض و أخرى بالحل ،أما النقض فبأمور:

(الأول) استصحاب عدم النسخ فى الحكم الشرعى فان الشيخ قائل به، بل ادعى عليه الإجماع حتى من المنكرين لحجيه الاستصحاب، بل هو من ضروره الدين على ما ذكره المحدث الأسترآبادى، مع أن الشك فيه من قبيل الشك فى المقتضى، لأنه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محدوداً إلى غايه، فان النسخ فى الحقيقه انتهاء أمد الحكم، و إلا لزم البداء المستحيل فى حقه تعالى.

(الثانى) الاستصحاب فى الموضوعات، فانه قائل به مفصلا بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع كما ذكره فى أول تنبيهات الاستصحاب. و مثَّل للشك فى الرافع بالشك فى كون الحدث أكبر أو أصغر، فتوضأ فيكون

الشک شکاً فی الرافع، فیجری استصحاب الحدث. و مثّل للشک فی المقتضی بالشک فی کون حیوان من جنس الحیوان الفلانی الّذی یعیش خمسین سنه أو من جنس الحیوان الفلانی الّذی یموت بعد ثلاثه أیام مثلا، مع أنه یلزم من تفصیله عدم حجیه الاستصحاب فی الموضوعات کحیاه زید و عداله عمرو مثلاً، فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجیه مما لا سبیل لنا إلیه، و ان أخذ مقدار استعداد الموضوع المشکوک بقاؤه من استعداد الجنس البعید أو القریب، فتکون أنواعه مختلفه الاستعداد، و کیف یمکن إحراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحیوان مثلاً؟ و إن أخذ من الصنف فأفراده مختلفه باعتبار الأمزجه و الأمکنه و سائر جهات الاختلاف، فیلزم الهرج و المرج. و هذا هو الإشکال الّذی أورده علی المحقق القمی بعینه، و حاصله عدم جریان الاستصحاب فی الموضوعات لکون الشک فیها شکاً فی المقتضی، لعدم إحراز الاستعداد فیها.

(الثالث) استصحاب عدم الغایه و لو من جهه الشبهه الموضوعیه، کما إذا شک فی ظهور هلال شوال أو فی طلوع الشمس، فان الشک فیه من قبیل الشک فی المقتضی، لأن الشک - فی ظهور هلال شوال فی الحقیقه - شکٌّ فی أن شهر رمضان کان تسعه و عشرین یوماً أو لا، فلم یحرز المقتضی من أول الأمر، و کذا الشک فی طلوع الشمس شک فی أن ما بین الطلوعین ساعه و نصف حتی تنقضی بنفسها أو أکثر فلم یحرز المقتضی مع أن الشیخ قائل بجریان الاستصحاب فیه، بل الاستصحاب مع الشک فی هلال

شوال منصوص بناءً على دلاله قوله عليه السلام: «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» على الاستصحاب.

و اما الحل، فبيانه أنه إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقى، فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى فى موارد الشك فى الرافع، لأن متعلق اليقين إنما هو حدوث الشى ء و المشكوك هو بقاؤه، لأنه مع وحده زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين، إلا بنحو الشك السارى الّذى هو خارج عن محل الكلام، فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك، ففى مثل الملكيه - و غيرها من أمثله الشك فى الرافع - متعلق اليقين هو حدوث الملكيه، و لا يقين ببقائها بعد رجوع أحد المتبايعين فى المعاطاه، فعدم ترتيب آثار الملكيه - بعد رجوع أحدهما - لا يكون نقضاً لليقين بالشك، و هكذا سائر أمثله الشك فى الرافع.

و إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و إلغاء خصوصيه الزمان بالتعبد الشرعى على ما أشرنا إليه سابقاً من أن تطبيق نقض اليقين بالشك - على مورد الاستصحاب - إنما هو بالتعبد الشرعى، و إن كان أصل القاعده من ارتكازيات العقلاء، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى فى موارد الشك فى المقتضى، فان خيار الغبن كان متيقناً حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد إلغاء الخصوصيه، فعدم ترتيب الأثر عليه فى ظرف الشك نقض لليقين بالشك. و حيث إن الصحيح هو الثانى لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ بنظر العرف، و الخصوصيه من حيث الزمان ملغاه

بالتعبد الشرعی، فتستفاد من قوله علیه السلام: لا تنقض الیقین بالشک حجیه الاستصحاب مطلقاً، بلا فرق بین موارد الشک فی المقتضی و موارد الشک فی الرافع. (۱)

اقول:ولقد اجاد فیما افاد الّا فیما قاله بالنسبه الی حدیث الخصال من قوله (ع): فلیمض فانه لا یساوق النقض بل هو اعم مما کان هنالک مقتضی ام لا ، فالاشکال وارد علی الشیخ ره.

عموم الاستصحاب للشبهات الحکمیه الکلیه

انکر المحقق الخوئی ره تبعا للنراقی جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه الکلیه لا للانصراف کما ادعاه البعض بل لوجود المانع وهو اصاله عدم الجعل فانها تتعارض مع استصحاب المجعول فی کل الموارد وقد اجیب علی هذه الشبهه باجوبه متعدده ویکفی فی الجواب علیها انه بعد جعل الحجیه للاستصحاب والمفروض ان دلیله مطلق لا یبقی مورد لاستصحاب عدم الجعل للعلم بالجعل.

توضیح ذلک:ان هاهنا ثلاثه امور وهی:

۱- استصحاب النجاسه المجعوله.

۲- استصحاب عدم الجعل الثابت قبل التشریع وحقیقته عدم الحکم.

۳- استصحاب عدم الجعل بعد التشریع وهو انه حین جعل الحکم بالنجاسه للماء المتغیر لا ندری هل انه جعل بنحو یشمل ما اذا زال تغیره ام لا؟وحینئذ نأخذ بالمتیقن وهو ما لو لم یزل تغیره ویکون الماء الذی زال

۱- مصباح الأصول، ج ۳، صفحه ۲۸

تغیره محکوما بالطهاره فنستصحب هذا الحکم عند الشک فیتعارض مع الاستصحاب الاول وهو استصحاب النجاسه المجعوله واما استصحاب عدم الجعل الثابت قبل التشریع فلا یتعارض مع استصحاب النجاسه لانه لیس حکما وانما هو عدم الحکم واستصحاب النجاسه حکم رافع له واما الاستصحاب الثالث الذی قلنا انه یعارض استصحاب النجاسه فهو فی الحقیقه غیر جار لانه لیس له حاله سابقه وانما الجعل اما به حصل او بعدله والمتیقن السابق علی هذا الجعل هو عدم الجعل قبل التشریع وهو لیس حکما بل عدم الحکم وهو موضوع اخر لا ربط له وبذلک یظهر وجه المغالطه وانه لا یعارض استصحاب المجعول.

التحقیق حول قاعده الیقین

بقی الکلام فی أن أدله الاستصحاب هل هی شامله لقاعده الیقین وموارد الشک الساری أم لا ؟

تاریخ المساله

و قبل الدخول فی البحث نذکر تاریخ المساله فذکر الشیخ الاعظم ره ان أول من صرح بذلک الفاضل السبزواری فی الذخیره فی مسأله من شک فی بعض أفعال الوضوء حیث قال و التحقیق أنه إن فرغ من الوضوء متیقنا للإکمال ثم عرض له الشک فالظاهر عدم وجوب إعاده شی ء (لصحیحه زراره: و لا تنقض الیقین أبدا بالشک).

ثم قال ره: و لعله قدس سره تفطن له من کلام الحلی فی السرائر حیث استدل علی المسأله المذکوره بأنه لا یخرج عن حال الطهاره إلا علی یقین

من کمالها و لیس ینقض الشک الیقین انتهی) لکن هـذا التعبیر من الحلی لا یلزم أن یکون اسـتفاده من أخبار عـدم نقض الیقین بالشک.

و قال ره ایضا:یقرب من هـذا التعبیر عباره جماعه من القـدماء لکن التعبیر لا یلزم دعوی شـمول الأخبار للقاعدتین علی ما توهمه غیر واحد من المعاصرین و إن اختلفوا بین مدع لانصرافها إلی خصوص الاستصحاب و بین منکر له عامل بعمومه.

سقوط احتمال اختصاص اخبار الاستصحاب بالقاعده

ثـم لیعلم أن احتمـال اختصـاص الأخبـار بقاعـده الیقین ساقـط، لکـون مـورد جمله منهـا هـو الاستصـحاب والشـک الطـارئ ، کصـحیحتی زراره (الأولی. والثـانیه) وعـده من الروایـات الأُخر. ولاـ یمکن الاـلتزام بخروج المورد، فیـدور الأمربین اختصاص الأخبار بالاستصحاب وشمولها له ولقاعده الیقین أیضا.

معنی القاعده

ذکر العلماء انه یعتبر فی تحقق الاستصـحاب أن یکون فی حال الشک متیقنا بوجود المستصحب فی السابق حتی یکون شکه فی البقـاء فلو کـان الشـک فی تحقق نفس مـا تیقنه سابقـا کأن تیقن عـداله زیـد فی زمان کیوم الجمعه مثلا ثم شک فی نفس هـذا المتیقن و هو عـدالته یوم الجمعه بـأن زال مـدرک اعتقاده السابق فشک فی مطابقته للواقع أو کونه جهلا مرکبا لم یکن هـذا من مورد الاستصـحاب لغه و لاـ اصـطلاحا أما الأول فلأن الاستصـحاب فی اللغه أخـذ الشـی ء مصاحبا فلا بـد من إحراز ذلک حتی یأخذه مصاحبا فإذا

شک فی حدوثه من أصله فلا استصحاب و أما اصطلاحا فلأنهم اتفقوا علی أخذ الشک فی البقاء أو ما یؤدی هذا المعنی فی معنی الاستصحاب فهذا هو الفارق بین الاستصحاب والقاعده التی یعبر عنها بالشک الساری .

والحق ان ادله الاستصحاب تشمل القاعده ولا مانع فی البین فإن معنی المضی علی الیقین عدم التوقف من أجل الشک العارض و فرض الشک کعدمه و هذا یختلف باختلاف متعلق الشک فالمضی مع الشک فی الحدوث بمعنی الحکم بالحدوث و مع الشک فی البقاء بمعنی الحکم به.

اشکالات الشیخ الاعظم ره علی القاعده

الاشکال الاول:

اشاره

وقد جعل الشیخ ره شمول الاخبار للقاعده مجرد توهم و أن أدله الاستصحاب لاتشملها و أن مدلولها یختص بالشک فی البقاء ولاعموم لها للشک بعد الیقین ولاانه ملغی مطلقا سواء تعلق بنفس ما تیقنه سابقا أم ببقائه فقال فی الجواب علیه:

(و توضیح دفعه (یعنی هذا التوهم) أن المناط فی القاعدتین مختلف بحیث لا یجمعهما مناط واحد فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشک و الیقین مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشک ببقاء ما تیقن سابقا و لازمه کون القضیه المتیقنه أعنی عداله زید یوم الجمعه متیقنه حین الشک أیضا من غیر جهه الزمان و مناط هذه القاعده اتحاد متعلقیهما من جهه الزمان و معناه کونه فی الزمان اللاحق شاکا فیما تیقنه سابقا بوصف وجوده فی السابق.

ص:۱۶۱

فإلغاء الشک فی القاعده الأولی عباره عن الحکم ببقاء المتیقن سابقا من غیر تعرض لحال حدوثه حیث إنه متیقن و فی القاعده الثانیه هو الحکم بحدوث ما تیقن حدوثه من غیر تعرض لحکم بقائه فقد یکون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشکوکا.

و اختلاف مؤدی القاعدتین و إن لم یمنع من إرادتهما من کلام واحد بأن یقول الشارع إذا حصل شک بعد یقین فلا عبره به سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه و أحکم بالبقاء فی الأول و بالحدوث فی الثانی إلا أنه مانع عن إرادتهما فی هذا المقام من قوله علیه السلام فلیمض علی یقینه فإن المضی علی الیقین السابق المفروض تحققه فی القاعدتین أعنی عداله زید یوم الجمعه بمعنی الحکم بعدالته فی ذلک الیوم من غیر تعرض لعدالته فیما بعد کما هو مفاد القاعده الثانیه یغایر المضی علیه بمعنی عدالته بعد یوم الجمعه من غیر تعرض لحال یوم الجمعه کما هو مفاد قاعده الاستصحاب فلا یصح إراده المعنیین منه).

الجواب علی الاشکال الاول:

اقول: صحیح ان المضی علی الیقین السابق فی باب الاستصحاب یغایر الیقین فی باب قاعده الیقین الا انهما مصداقان لمعنی واحد وهو الحکم ببقاء الیقین السابق والادله فی المقام دلت علی ان الیقین السابق لا یزال باقیا لا یزاحمه وجود الشک وهذا المعنی بمثابه الحکم بحدوث الشئ وبقائه.

ص:۱۶۲

الاشکال الثانی:

اشاره

ثم قال ره (فإن قلت: إن معنی المضی علی الیقین عدم التوقف من أجل الشک العارض و فرض الشک کعدمه و هذا یختلف باختلاف متعلق الشک فالمضی مع الشک فی الحدوث بمعنی الحکم بالحدوث و مع الشک فی البقاء بمعنی الحکم به.

قلت: لا ریب فی اتحاد متعلقی الشک و الیقین و کون المراد المضی علی ذلک الیقین المتعلق بما تعلق به الشک و المفروض أن لیس فی السابق إلا یقین واحد و هو الیقین بعداله زید و الشک فیها لیس له هنا فردان یتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء و بعباره أخری عموم أفراد الیقین باعتبار الأمور الواقعیه بعداله زید و فسق عمرو لا باعتبار ملاحظه الیقین بشیء واحد حتی ینحل الیقین بعداله زید إلی فردین یتعلق بکل منهما شک بل المراد الشک فی نفس ما تیقن و حینئذ فإن اعتبر المتکلم فی کلامه الشک فی هذا المتیقن من دون تقییده بیوم الجمعه فالمضی علی هذا الیقین عباره عن الحکم باستمرار هذا المتیقن و إن اعتبر الشک فیه مقیدا بذلک الیوم فالمضی علی ذلک المتیقن الذی تعلق به الشک عباره عن الحکم بحدوثها من غیر تعرض للبقاء کأنه قال من کان علی یقین من عداله زید یوم الجمعه فشک فیها فلیمض علی یقینه السابق السابق یعنی یرتب آثار عداله زید فیه فالمضی علی عداله زید و ترتیب آثاره یکون تاره بالحکم بعدالته فی الزمان اللاحق و أخری بالحکم بعدالته فی ذلک الزمان المتیقن و هذان لا یجتمعان فی الإراده.

ص:۱۶۳

و إن أردت توضيح الحال فافرض أنه قال من كان على يقين من عداله زيد يوم الجمعه فشك فيها فليمض على يقينه السابق و المعنى أن من كان على يقين من شى ء و شك فى ذلك الشى ء فليمض على يقينه بذلك الشى ء فإن اعتبر اليقين السابق متعلقا بعداله زيد من دون تقييدها بيوم الجمعه فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك فى بقائها و إن اعتبر متعلقا بعداله زيد مقيده بيوم الجمعه فالشك فيها بهذه الملاحظه شك فى حدوثها.

و قس على هذا سائر الأخبار الداله على عدم نقض اليقين بالشك فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك و اليقين فلا بد أن يلاحظ المتيقن و المشكوك غير مقيدين بالزمان و إلا لم يجز استصحابه كما تقدم فى رد شبهه من قال بتعارض الوجود و العدم فى شى ء واحد.

و المفروض فى القاعده الثانيه كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده فى الزمان السابق و من المعلوم عدم جواز إراده الاعتبارين من اليقين و الشك فى تلك الأخبار.

و المفروض فى القاعده الثانيه أن المتيقن السابق كعداله زيد يوم الجمعه إن أخذت مقيده بيوم الجمعه فمعنى عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك بذلك اليوم و إن أخذت مطلقه عارضها الشك فى وجودها فى الزمان اللاحق.

و دعوى أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين و كذلك الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوعه بأن تعدد اللحاظ و الاعتبار فى المتيقن به السابق بأخذه تاره مقيدا بالزمان السابق و أخرى

بأخذه مطلقا لا یوجب تعدد أفراد الیقین و لیس الیقین بتحقق مطلق العداله فی یوم الجمعه و الیقین بعدالته المقیده بیوم الجمعه فردین من الیقین تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابه أن یقال من کان علی یقین من عداله زید أو فسقه أو غیرهما من حالاته فشک فیه فلیمض علی یقینه بذلک فافهم فإنه لا یخلو عن دقه)(۱).

ثم قال:(هذا کله لو أرید من القاعده الثانیه إثبات نفس المتیقن عند الشک و هی عداله زید فی یوم الجمعه مثلا أما لو أرید منها إثبات عدالته من یوم الجمعه مستمره إلی زمان الشک و ما بعده إلی الیقین بطرو الفسق فیلزم استعمال الکلام فی معنیین أیضا لأن الشک فی عداله زید یوم الجمعه غیر الشک فی استمرارها إلی الزمان اللاحق و قد تقدم نظیر ذلک فی قوله علیه السلام: کل شی ء طاهر حتی تعلم أنه قذر).

الجواب علی الاشکال الثانی:

اقول: صحیح ان المناط فی القاعدتین مختلف الا انه لا ربط له بکون الدلیل عاما لهما فقوله (ع):لا تنقض ...عاما لکل منهما وان الظاهر منه هو ان الیقین السابق هو کل الملاک فی الغاء الشک سواء کان شکا فی الحدوث ام کان شکا فی البقاء وان الشک ملغی ایا کان فالظاهر من الصحیح هو مطلق الیقین السابق حجه لمطلق الشک الحادث بعده وتقییده بالشک بالبقاء دون الحدوث بلا قرینه ویحتاج الی دلیل.

ص:۱۶۵

۱- فرائد الاصول ج۲ ص۷۰۰

الاشکال الثالث:

اشاره

ثم قال ره: لو سلمنا دلاله الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض فى مدلول الروايه المسقط له عن الاستدلال به على القاعده الثانيه لأنه إذا شک فی ما تيقن سابقا أعنى عداله زيد فى يوم الجمعه فهذا الشک معارض لفردين من اليقين أحدهما اليقين بعدالته المقيده بيوم الجمعه الثانى اليقين بعدم عدالته المطلقه قبل يوم الجمعه فتدل بمقتضى القاعده الثانيه على عدم نقض اليقين بعداله زيد يوم الجمعه باحتمال انتفائها فى ذلک الزمان و بمقتضى قاعده الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعه باحتمال حدوثها فى الجمعه فكل من طرفى الشک معارض لفرد من اليقين.

و دعوى أن اليقين السابق على الجمعه قد انتقض باليقين فى الجمعه و القاعده الثانيه تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعه بأن الشک الطارئ فى عداله زيد يوم الجمعه و عدمها عين الشک فى انتقاض ذلک اليقين السابق و احتمال انتقاضه و عدمه معارضان لليقين بالعداله و عدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض و لا بعدمه.)(۱)

الجواب على الاشکال الاخير للشيخ الاعظم ره

اقول:قد اجاب الشيخ عن هذا الاشكال بقوله: (ودعوى...) الّا انه ادعى (ان الشک الطارى عين الشک فى انتقاض ذلک اليقين السابق وان احتمال ...)

ص:۱۶۶

۱- فرائد الاصول ج۲ ص۶۹۹

اقول :الا ان ذلک اول الکلام فصحیح انه عین الشک الطارئ الّا ان هذا الشک قد ارتفع بعد الحکم بحجیه مطلق الیقین السابق.

اشکالات المحقق النائینی حول القاعده

اشاره

ذکرالمحقق النائینی (ره) لاختصاصها بالاستصحاب وعدم شمولها للقاعده وجوهاً:

(الوجه الأول): أن التعبد الاستصحابی ناظرإلی البقاءفی ظرف الشک فیه بعد کون الحدوث محرزاً ،بخلاف القاعده ،فان التعبد فیها إنماهو بالحدوث بعدکونه غیرمحرز،وفرض الإحرازوفرض عدمه لایمکن جمعهما فی دلیل واحد.

(الوجه الثانی): أن الیقین فی القاعده لیس مغایراً للیقین فی الاستصحاب،إذ تغایرأفراد الیقین إنماهو بتغایر متعلقاته، کعداله زید وقیام عمرو. ومتعلق الیقین فی القاعده والاستصحاب شی ء واحد کعداله زید یوم الجمعه مثلا، فإذا تیقنا بعداله زیدیوم الجمعه وتعقبه الشک فی البقاء المعبر عنه بالشک الطارئ، یکون مورداً للاستصحاب. وإذا تعقبه الشک فی مطابقته للواقع المعبرعنه بالشک الساری یکون مورداً للقاعده، فهذا الیقین الواحد محکوم بحرمهالنقض حال وجوده فی باب الاستصحاب، ومحکوم بحرمهالنقض حال عدمه فی القاعده. ولایمکن إنشاء حکم واحد علی وجود الشی ء وعدمه فی دلیل واحد. وحیث أن قوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین بالشک» ناظر إلی جهه طریقیه الیقین، کما أنها ذاتیه له ،فلا یشمل موارد القاعده، لأن طریقیه الیقین فیها قد زالت بتبدله الیقین الفعلی وموارد

القاعـده باعتبار وجود اليقين السابق – مدفوعه، بأن الوضع للأعم على تقدير التسـليم إنما هو فى المشـتقات الاصـطلاحيه كاسـم الفاعـل والمفعول وأمثالهما، لا فى الجوامـد وما هو شبيه بها. والمـذكور فى الأخبار لفظ اليقين وهو من الجوامـد، أوشبيه بها فى عدم كونه موضوعاً للقدر المشترك بين وجود صفه اليقين وعدم وجودها.

نعم لوكـان المـذكور فى الأخبار لفظ المتيقن، لأمكن دعوى شـموله للمتيقن باليقين السابق باعتبار كون المشـتق موضوعاً للأعم من المتلبس والمنقضى عنه المبدأ.

(إن قلت): لامانع من شـمول الأخبار لموارد القاعده باعتبار وجود اليقين سابقاً، فيكون المعنى لاتنقض اليقين الّذى كان موجوداً بالشك.

(قلت): هذاالمعنى خلاف الظاهر، فان ظاهر قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» هوحرمه نقض اليقين الفعلى بالشك.

(الوجه الثالث): أن المتيقن غيرمقيد بالزمان فى باب الاستصحاب ومقيد به فى القاعده، فلايمكن الجمع بينهما فى دليل واحد.

(توضـيح ذلك) أن اجتماع اليقين والشك فى شى ء واحد – على نحو يكون زمانهما واحداً مع وحده زمان متعلقهما – مستحيل بالضـروره، فلابدّ فى اجتماعهما فى شـى ء واحد من الاختلاف فى الزمان: إما من حيث المتعلق كما فى موارد الاستصحاب، فان متعلق اليقين هو عـداله زيـد يوم الجمعه مثلا، ومتعلق الشك هو عـدالته يوم السـبت سواء كان حـدوث اليقين والشك فى زمان واحد، أو فى زمانين. وإما من حيث نفس اليقين والشك كما فى

موارد القاعده، فان متعلق اليقين والشك فيها هو عداله زيد يوم الجمعه مثلًا، مع كون الشك متأخراً عن اليقين زمانا، فيكون الزمان فى موارد القاعده قيداً للمتيقن، وفى موارد الاستصحاب ظرفا لا قيداً، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً وغير قيد فى دليل واحد ؟ هذه هى الوجوه التى ذكرها العلامه النائينى (ره) لاختصاص الاخبار بالاستصحاب وعدم شمولها للقاعده.

جواب المحقق الخوئى عن الاشكالات:

وقد اجاب المحقق الخوئى ره عن هذه الاشكالات حيث قال ره: وللنظر فى كل واحد منها مجال واسع.

(أماالوجه الأول) ففيه أن الموضوع هو اليقين المتعقب بالشک - وحكمه حرمه نقضه به - وكون الحدوث محرزا وغير محرز مما لادخل له فى الحكم المذكور، بل هما من خصوصيات الموارد، إذ الشك المسبوق باليقين قد يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه محرزاً باليقين فى ظرف الشك، وقد يكون متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه غير محرز، لكون الشك متعلقاً بحدوثه.

والاختلاف الناشئ من خصوصيات الموارد لايمنع عن التمسک بإطلاق القضيه الداله على حرمه نقض اليقين بالشك، كما أن اختلاف خصوصيات موارد الاستصحاب لايمنع عن شمول إطلاق أدلته لها، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لاتنقض...» هوإلغاءللشک تعبداً،فان كان متعلقاً بالبقاء فمفاده التعبد بالبقاء، وا ن كان متعلقاً بالحدوث فمفاده التعبد بالحدوث.

ص:١۶٩

و (أماالوجه الثانى) ففيه أن اليقين فى موارد القاعده أيضا كان موجوداً، فلامانع من شمول الأخبار لها حال وجود اليقين، فالمتيقن بوجود شى ء مكلف بعد منقض يقينه بالشک، سواء كان الشک متعلقا بالبقاء أوبالحدوث، وماذكره - من أن طريقيه لليقين قد زالت فى موارد القاعده بتبدله بالشک - مدفوع بأن الطريقيه الوجدانيه مفقوده فى مورد الاستصحاب أيضا ، لكون الشک متعلقاً بالبقاء - ومجرد اليقين بالحدوث لايكون طريقاً وجدانياً إلى البقاء، كما هو ظاهر. وأما التعبديه فيمكن جعلها من قبل الشارع فى المقامين ، فلا فرق بين القاعده والاستصحاب من هذه الجهه أيضا.

و (أماالوجه الثالث) فيرد عليه ما ذكرناه فى الوجه الأول، فان كون الزمان قيداً أو ظرفا إنما هو من خصوصيات المورد .

(فتاره) يكون الشک متعلقاً بالحدوث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفا للواقع، فيكون متعلق الشک واليقين واحداً حتى من حيث الزمان ، وهو معنى كون الزمان قيداً.

و (أخرى) يكون متعلقاً ببقاء ماتعلق به اليقين، وهومعنى كون الزمان ظرفا، ولم يؤخذفى قوله عليه السلام: «لاتنقض...» كون الزمان قيداً أوظرفا كى يقال: لايمكن اعتبار الزمان قيداً وغير قيد فى دليل واحد ، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشک والحكم حرمه نقضه به. وإطلاقه يشمل ماكان الزمان فيه قيداً أوظرفا (أى ماكان الشک متعلقاًبالحدوث أو بالبقاء).

ص:۱۷۰

فتلخص مما ذكرناه فی المقام: أنه لامانع من شمول جعل واحد لقاعده الیقین والاستصحاب فی مقام الثبوت.

اشکالان للمحقق الخوئی ره علی القاعده

اشاره

نعم لایمکن شمول أخبار الباب للقاعده فی مقام الإثبات، لأمرین:

(أحدهما): راجع إلی عدم المقتضی. (ثانیهما): راجع إلی وجودالمانع.

(أماالأول) فلأن ظاهرقوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین بالشک»عدم جواز نقض الیقین الفعلی بالشک الفعلی، إذ ظاهر القضایا إثبات الأحکام للموضوعات الفعلیه بلا فرق بین کونها متکفله لبیان الأحکام الواقعیه أو الظاهریه، فان ظاهر قولنا: الخمرحرام إثبات الحرمه للخمر الفعلی لا لما کان خمراً فی وقت وان لم یکن خمراً بالفعل، وکذا ظاهر قوله علیه السلام: «رفع عن أمتی مالایعلمون»رفع ما هو مجهول بالفعل لارفع ما کان مجهولا فی وقت، فظاهر قوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین بالشک» حرمه نقض الیقین الفعلی بالشک. ولفظ النقض المستفاد من قوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین» ظاهر فی وحده متعلق الیقین والشک من جمیع الجهات حتی من حیث الزمان، وإلا لایصدق النقض. والتحفظ علی هذین الظهورین مستحیل، لعدم إمکان اجتماع الیقین والشک الفعلیین فی شی ء واحد من جمیع الجهات حتی من حیث الزمان.

فلابدّمن رفع الید عن أحدهما. ومن المعلوم أن رفع الید عن الظهور الأول یوجب اختصاص الأخبار بموارد القاعده ، لعدم الیقین فیها، کما أن رفع الید عن الظهور الثانی یوجب اختصاصها بالاستصحاب، لاختلاف متعلق

اليقين والشک من حيث الزمان فی موارد الاستصحاب. وحيث أن الإمام عليه السلام طبقها علی موارد اختلاف متعلق اليقين والشک من حيث الزمان، فانه عليه السلام حکم بعدم جواز نقض اليقين بالشک فی جواب سؤال الراوی بقوله: «فان حرک فی جنبه شی ء وهو لايعلم» ومن المعلوم أن متعلق اليقين هو الطهاره قبل حرکه شی ء فی جنبه، ومتعلق الشک هو الطهاره بعدها. فعلم أن الظهور الثانی ليس بمراد قطعاً، فبقی الظهور الأول بحاله، فلايشمل موارد قاعده اليقين، لعدم وجود اليقين الفعلی فيها.

(وأماالثانی): أی عدم شمول الأخبار للقاعده لوجود المانع فلأن القاعده معارضه بالاستصحاب دائماً ،إذ الشک فی موارد القاعده مسبوق بيقينين يکون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب، وباعتبار الآخر مورداً للقاعده، فيقع التعارض بينهما، فإذا تيقنا بعداله زيد يوم الجمعه مثلا، وشککنا يوم السبت فی عدالته يوم الجمعه لاحتمال کون اليقين السابق جهلا مرکباً: فباعتبار هذا اليقين تجری القاعده، ومقتضاها الحکم بعداله زيد يوم الجمعه، وحيث أنه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً وشک فبها يوم الجمعه، يجری الاستصحاب. ومقتضاه الحکم بعدم عدالته يوم الجمعه. فلا محاله يقع التعارض بينهما، فلا يمکن اجتماعهما فی دليل واحد، إذ جعل الحجيه - للمتعارضين بجعل واحد - غير معقول.

نعم لو دل دليل آخر - غير أدله الاستصحاب - علی حجيه القاعده، لم يکن مانع من الأخذ به. وتوهم: أن التعبد بالمتعارضين مما لايمکن ولو بدليلين. مدفوع بأنه مع تعدد الدليل نخصص دليل الاستصحاب بدليل

القاعـده، بخلاف ما إذا كان الـدليل واحـداً، فان شـموله للمتعارضـين مما لا معنى له. نعم يمكن فرض جريان القاعـده فى مورد لايكون فيه معارضاً بالاستصحاب، ولكنه نادر لايمكن حمل الأخبار عليه.

الجواب على اشكالى المحقق الخوئى ره

اقول: ما ذكره ره من الوجهين ليس بصحيح:

امـا الاـول فلاـن الموضوع فى اخبـار الاستصـحاب هو اليقين السـابق وهو فعلى كما هو صـريح خبر الخصال (من كان على يقين فليمض على يقينه) لا اليقين الفعلى وكذلك باقى الاخبار.

وامـا الثـانى فلاـنه لو كـان الموضوع هو اليقين السـابق فلاـ عبره بمـا قبله من يقين كمـا هو واضـح وقـد ذكر الشـيخ الاعظم هـذا الاشكال واجبنا عنه.

وبذلك يظهر عموم ادله الاستصحاب للاستصحاب والقاعده.

بقى الكلام فى وجود دليل للقاعده غير هذه الأخبار

فنقول :إن المطلوب من تلك القاعـده إما أن يكون إثبات حدوث المشـكوك فيه و بقاؤه مسـتمرا إلى اليقين بارتفاعه و إما أن يكون مجرد حدوثه فى الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عداله زيد فى يوم الجمعه فقط و إما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التى ترتبت عليها سابقا و صـحه الأعمال الماضـيه المتفرعه عليه فإذا تيقن الطهاره سابقا و صلى بها ثم شك فى طهارته فى ذلك الزمان فصلاته ماضيه.

اما الاول :فقـد يتوهم الاسـتدلال لإثبات هـذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الشـى ء بعد تجاوز محله لكنه فاسـد لأنه على تقدير

الدلاله لا يدل على استمرار المشكوك لأن الشك فى الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل.

و أضعف منه الاستدلال له بأصاله الصحه فى اعتقاد المسلم مع أنه كالأول فى عدم إثباته الاستمرار و كيف كان فلا مدرك لهذه القاعده بهذا المعنى.

و ربما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله و أنه غير قابل للاستناد إليه و بين ما إذا لم يذكره كما إذا علم أنه اعتقد فى زمان بطهاره ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند و غفل زمانا فشك فى طهارته و نجاسته فيبنى على معتقده هنا لا فى الصوره الأولى و هو و إن كان أجود من الإطلاق لكن إتمامه بالدليل مشكل.

واما الثانى فيمكن الاستدلال له ببعض أخبار الاستصحاب مثل معتبره الخصال بناء على عدم دلالتها على الاستصحاب وإختصاص دلالتها بالقاعده وما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فإنما تنفع فى الآثار المترتبه عليه سابقا فلا يثبت بها إلا صحه ما ترتبت عليها و أما إثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبه على عداله زيد يوم الجمعه و طهاره ثوبه فى الوقت السابق فلا فضلا عن إثبات مقارناته الغير الشرعيه مثل كونها على تقدير الحدوث باقيه.

و إما الثالث فله وجه بناء على تماميه قاعده الشك بعد الفراغ و تجاوز المحل فإذا صلى بالطهاره المعتقده ثم شك فى صحه اعتقاده و كونه متطهرا فى ذلك الزمان بنى على صحه الصلاه لكنه ليس من جهه اعتبار

ص:۱۷۴

الاعتقاد السابق و لذا لو فرض فی السابق غافلا غیر معتقد لشـی ء من الطهاره و الحدث بنی علی الصحه أیضا من جهه أن الشک فی الصـلاه بعد الفراغ منها لا اعتبار به علی المشـهور بین الأصـحاب خلافا لجماعه من متأخری المتأخرین کصاحب المدارک و کـاشف اللثـام حیث منعـا البناء علی صـحه الطواف إذا شک بعـد الفراغ فی کونه مع الطهاره و الظاهر کما یظهر من الأخیر أنهم یمنعون القاعده المذکوره فی غیر أجزاء العمل .

تنبیهات الاستصحاب

۱– استصحاب الکلی

اشاره

قال المحقق الخوئی فی (التنبیه الرابع):«المستصـحب قدیکون جزئیاً وقد یکون کلیاً، وجریان الاستصـحاب فی الکلی لایتوقف علی القول بوجود الکلی الطـبیعی فی الخـارج ، فـان البحث عن وجود الکلی الطـبیعی وعـدمه بحث فلسـفی،والأحکـام الشـرعیه مبتنیه علی المفاهیم العرفیه. ولا إشکال فی وجود الکلی فی الخارج بنظر العرف.

ثم إنه لاـفرق فی جریـان الاستصـحاب فی الکلی بین أن یکون الکلی من الکلیـات المتأصـله أو من الکلیـات الاعتبـاریه ومنها الأحکـام الشـرعیه التکلیفیه والوضـعیّه علی ماذکرنـاه من أنهـا من الأـمور الاعتبـاریه، فلاـ مانع من استصـحاب الکلی الجامع بین الوجوب والنـدب مثلاًـ أومن الکلیـات الانتزاعیه کالعالم مثلا بناء علی ماذکرنا فی بحث المشـتق، من أن مفاهیم المشـتقات من الأمور الانتزاعیه، فان الموجود فی الخارج هو ذات زید مثلا

وعلمه، وأما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدإ وانتسابه إليه ، ولا وجود له غير الوجودين.

ثم إن الأثر الشرعی قد یکون للکلی بلا دخل للخصوصیه فیه کحرمه مس کتابه القرآن، وعدم جواز الدخول فی الصلاه بالنسبه إلی الحدث الأکبر أو الأصغر، وقد یکون الأثر للخصوصیه لا للجامع، کحرمه المکث فی المسجد والعبور عن المسجدین، فانهما من آثارخصوص الجنابه لا مطلق الحدث، ففیما کان الأثر للجامع لا معنی لاستصحاب الخصوصیه، وفیما کان الأثر للخصوصیه لایصح استصحاب الکلی، بل جریان الاستصحاب تابع للأثر، فإذا کان الشخص جنباً ثم شک فی ارتفاعها وهو یرید الدخول فی الصلاه أو مس کتابه القرآن، لا یصح له استصحاب الجنابه، لعدم ترتب الأثر علی خصوصیتها، بل یجری استصحاب الحدث الجامع بین الأکبر والأصغر. وإن أراد الدخول فی المسجد، فلا معنی لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمته علی الحدث الجامع بین الأکبر والأصغر، بل لابد من استصحاب خصوص الجنابه، فبالنسبه إلی الأثر الأول یجری الاستصحاب فی الکلی، وبالنسبه إلی الأثر الثانی یجری الاستصحاب فی الجزئی، فتحصل مما ذکرنا أنا لسنا مخیرین فی إجراء الاستصحاب فی الکلی والجزئی علی مایظهر من عباره الکفایه، بل جریان الاستصحاب تابع للأثر علی ما ذکرنا»(۱).

۱- مصباح الأصول،ج ۳،صفحه ۱۰۳

الجواب على استصحاب الكلى

اقول: الظاهر من ادله الاستصحاب انها مختصه باستصحاب الافراد ولا تعم استصحاب الكليات لا اقل من انصرافها الى ذلك وكل الامثله التى تذكر لتقريب استصحاب الكلى من موارد العلم الاجمالى وتابعه لاحكامه مثلا العلم بنجاسه مردده بين البول الذى يجب غسله بالقليل مرتين وبين الدم الذى يكفى غسله مره واحده لايمكن فيه استصحاب الفرد لعدم العلم به ولا الكلى لان قوله (ع) «لاتنقض اليقين بالشك..» لايشمل العلم بالجامع لعدم ظهوره فيه او لا اقل انه منصرف عنه هذا اولا وثانيا هذا العلم الاجمالى ينحل بعد غسله مره واحده فلا علم لنا بالنجاسه حتى تستصحب لانا كنا نعلم بنجاسه يجب غسلها مره واحده يقينا ولانعلم بوجوب غسلها اكثر من ذلك بل تجرى البراءه فى ذلك ، ولو استبدلنا المثال بمثال اخر مثل خروج رطوبه من متطهر مردده بين البول والمنى يعلم بحصول حدث مردد بين الاكبر والاصغر فهنا تجرى قاعده الاشتغال من وجوب الجمع بين الغسل والوضوء ولاربط لها باستصحاب الحدث بعد الغسل او الوضوء وهكذا كل الامثله المطروحه لاستصحاب الكلى، ففى مثال الفيل والبق من استصحاب القسم الثانى من الكلى فان المستصحب اما الاثر المترتب على الخصوصيه او الجامع والاول غير مراد والثانى ينحل الى العلم التفصلى لو كان مرددا بين الاقل والاكثر فلا استصحاب.

ص:١٧٧

۲- التنبیه الثانی: فی استصحاب عدم النسخ

والمعروف صحه جریان الاستصحاب عند الشک فیه، بل عده المحدث الأسترآبادی من الضروریات، و لکنه قد استشکل فیه بإشکالین: (الأول) - مشترک بین الاستصحاب فی أحکام هذه الشریعه المقدسه، و بین الاستصحاب فی أحکام الشرائع السابقه، فلو تم لکان مانعاً عن جریان الاستصحاب فی المقامین. و (الثانی) - مختص باستصحاب أحکام الشرائع السابقه.

اقول :لا وقع للاشکالین وذلک لان القران الکریم صرح بان الادیان السابقه دینها نفس دین الاسلام وان کان الاسلام بعد بعثه الرسول الاکرم(ص)اکمل وعلیه فیجری الاستصحاب فیها کما یجری فی شریعتنا وبذلک یظهر ان اشکال المحقق الخوئی من جواب الشیخ الاعظم لا وقع له حیث انه لو تم لعم شریعتنا والیک تفصیل ما قال:

«(الثانی) - ما ذکره الشیخ (ره) و ارتضاه غیر واحد من المتأخرین أیضا، و هو أن توهم دخل خصوصیه هؤلاء الأشخاص مبنی علی أن تکون الأحکام مجعوله علی نحو القضایا الخارجیه، و لیس الأمر کذلک، فان التحقیق أنها مجعوله علی نحو القضایا الحقیقیه، فلا دخل لخصوصیه الأفراد فی ثبوت الحکم لها، بل الحکم ثابت للطبیعه أین ما سرت من الأفراد الموجوده بالفعل و ما یوجد بعد ذلک، فلو کان هذا الشخص موجوداً فی زمان الشریعه السابقه، لکان الحکم ثابتاً فی حقه بلا إشکال، فلیس القصور فی ثبوت الحکم من ناحیه المقتضی، إنما الکلام فی احتمال

ص:۱۷۸

الرافع و هو النسـخ، فيرجع إلى أصاله عدم النسخ، و لا مانع منه من جهه اعتبار وحده الموضوع فى القضـيتين، إذ الوحده حاصـله بعد كون الموضوع هى الطبيعه لا الأفراد. هذا.

و فيه أن النسـخ فى الأحكام الشـرعيه إنما هو بمعنى الدفع و بيان أمد الحكم، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مسـتلزم للبداء المستحيل فى حقه سبحانه و تعالى.

و قـد ذكرنـا غير مره أن الإهمـال بحسب الواقع و مقـام الثبوت غير معقول، فاما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييـد بزمان و يعتبره إلى الأبد، و إما أن يجعله ممتداً إلى وقت معين.

و عليه فالشـک فى النسـخ شـک فى سـعه المجعول و ضـيقه من جهه احتمـال اختصاصه بالموجودين فى زمان الحضور. و كـذا الكلام فى أحكام الشـرائع السابقه، فان الشک فى نسـخها شک فى ثبوت التكليف بالنسـبه إلى المعدومين لا شک فى بقائه بعد العلم بثبوته، فان احتمال البداء مستحيل فى حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

و توهم أن جعـل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه ينافى اختصاصـها بالموجودين، مـدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه معنـاه عـدم دخـل خصوصـيه الافراد فى ثبوت الحكم، لا عـدم اختصاص الحكم بحصه دون حصه، فإذا شـككنا فى أن المحرم هو الخمر مطلقـاً، أو خصوص الخمر المـأخوذ من العنب، كـان الشـک فى حرمه الخمر المـأخوذ من غير العنب شـكا فى ثبوت التكليف. و لا مجال لجريان الاستصحاب

ص:۱۷۹

معه. و المقام من هـذا القبیل، فانا نشک فی أن التکلیف مجعول لجمیع المکلفین أو هو مختص بمدرکی زمان الحضور، فیکون احتمال التکلیف بالنسبه إلی غیر المـدرکین شـکا فی ثبوت التکلیف لا فی بقائه، فلا مجال لجریان الاستصـحاب حینئذ إلا علی نحو الاستصـحاب التعلیقی، بأن یقال: لو کان هـذا المکلف موجوداً فی ذلک الزمان لکان هـذا الحکم ثابتاً فی حقه، و الآن کما کان. لکنک قد عرفت عدم حجیه الاستصـحاب التعلیقی. فالتحقیق: أن هذا الإشکال لا دافع له، و أن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فان کان لدلیل الحکم عموم أو إطلاق یسـتفاد منه اسـتمرار الحکم، فهو المتبع، و إلا فان دلّ دلیلٌ من الخارج علی اسـتمرار الحکم کقوله علیه السـلام: «حلال محمـد صـلی اللّه علیه و آله حلال إلی یوم القیـامه و حرامه حرام إلی یوم القیـامه» فیؤخـذ به، و إلا فلا یمکن إثبات الاسـتمرار باستصـحاب عدم النسخ. فما ذکره المحدث الأسترآبادی - من أن استصـحاب عدم النسـخ من الضـروریات - إن کان مراده الاستصـحاب المصـطلح، فهو غیر تام، و ان کان مراده نتیجه الاستصـحاب و لو من جهه الأدله الداله علی الاستمرار، فهو خارج عن محل الکلام(۱).

اقول: انه لو تم الاشـکال لعم شـریعتنا ایضا فما اجاب به من دفع الاشـکال فی شـریعتنا هو الجواب ایضا بالنسبه للشرایع السابقه مضافا الی صحه الاستصحاب التعلیقی عندنا.

ص:۱۸۰

۱- مصباح الأصول، ج ۳، صفحه ۱۴۸

۳– التنبیه الثالث: الأصل المثبت

و أنه هـل تترتب بالاستصـحاب الآثـار الشـرعیه المترتبه علی اللوازم العقلیه أو العادیه للمتیقن؟ و لا یخفی أن مورد البحث ما إذا کـانت الملازمه بین المستصـحب و لوازمه فی البقـاء فقط، لأنه لو کانت الملازمه بینهما حـدوثا و بقاءً، کان اللازم بنفسه متعلق الیقین و الشـک، فیجری الاستصـحاب فی نفسه بلاـ احتیـاج إلی الالتزام بالأصل المثبت. و أما إذا کانت الملازمه فی البقاء فقط، فاللازم بنفسه لا یکون مجری للاستصـحاب، لعـدم کونه متیقناً سابقاً، فهـذا هو محل الکلام فی اعتبار الأصل المثبت و عـدمه. و ذلک: کما إذا شـککنا فی وجود الحاجب، و عدمه عند الغسل، فبناء علی الأصل المثبت یجری استصحاب عدم وجود الحاجب، و یترتب علیه وصول الماء إلی البشـره، فیحکم بصـحه الغسل – مع أن وصول الماء إلی البشـره لم یکن متیقناً سابقاً – و بناء علی عدم القول به، لا بد من إثبات وصول الماء إلی البشره من طریق آخر غیر الاستصحاب، و إلا لم یحکم بصحه الغسل. و حیث إن المشـهور حجیه مثبتـات الأمـارات دون مثبتـات الأـصول، فلا بـد من بیان الفرق بین الأصل و الأماره، ثم بیان وجه حجیه مثبتات الأماره دون الأصل.

یقول المحقق الخوئی: المشـهور بینهم أن الفرق بین الأـصول و الأمـارات: أن الجهـل بـالواقع و الشک فیه مأخوذ فی موضوع الأـصول دون الأمـارات، بـل الموضوع المأخوذ فی لسان أدله حجیتها هو نفس الـذات بلا تقییـد بالجهل و الشک، کما فی قوله تعالی: (إن جاءکم فاسق بنبإٍ فتبینوا.). فان

ص:۱۸۱

الموضوع للحجيه بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنبإ من دون اعتبار الجهل فيه، و كـذا قوله عليه السـلام: «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» فان موضوع الحجيه فيه هو روايه الثقه بلا تقييد بأمر آخر.

هذا هو المشهور بينهم.

و للمناقشه فيه مجال واسع، لأن الأدله الـداله على حجيه الأمارات و ان كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلا أنها مقيـده بالجهل بالواقع بحسب اللب. و ذلـك، لمـا ذكرنـاه غير مره من أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محاله تكون حجيه الأمارات إما مطلقه بالنسبه إلى العالم و الجاهل، أو مقيده بالعالم، أو مختصه بالجاهل.

و لا- مجال للالتزام بالأول و الثانى، فانه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، و كيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شى ء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجوب مثلا، فبقى الوجه الأخير، و هو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب. فـدليل الحجيه فى مقـام الإثبات و إن لم يكن مقيـداً بالجهل، إلا أن الحجيه مقيـده به بحسب اللب و مقام الثبوت. مضافـا إلى أنه فى مقـام الإثبات أيضا مقيـد به فى لسان بعض الأدله، كقوله تعالى: (فاسألوا أهل الـذّكر إن كنتم لا تعلمون) فقد اسـتدل به على حجيه الخبر تاره، و على حجيه فتوى المفتى أخرى. و كلاهما من الأمارات و قيد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بين الأمارات و الأصول من هذه الجهه.

ص:۱۸۲

فما ذكروه - من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره و موضوع للعمل بالأصل - مما لا أساس له.

و ذكر صاحب الكفايه (ره) وجهاً آخر: و هو أن الأدله الداله على اعتبار الأمارات تدل على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى و مدلولها الالتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الأمارات. بخلاف الاستصحاب. فان مورد التعبد فيه هو المتيقن الّذى شك فى بقائه، و ليس هذا إلا الملزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فإذا قُدّ رجل تحت اللحاف نصفين و لم يعلم أنه كان حياً، فباستصحاب الحياه لا يمكن إثبات القتل، لأن مورد التعبد الاستصحابى هو المتيقن الّذى شك فى بقائه و هو الحياه دون القتل. و كذا غيره من الأمثله التى ذكرها الشيخ (ره).

و لا يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه - لأجل القاعده المعروفه، و هى أن أثر الأثر أثر على طريقه قياس المساواه، لأن هذه الكليه مسلمه فيما كانت الآثار الطوليه من سنخ واحد، بأن كان كلها آثاراً عقليه، أو آثاراً شرعيه، كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنجس و نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فحيث أن لازم نجاسه الشى ء نجاسه ملاقيه و لازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فكل هذه اللوازم الطوليه شرعيه، فتجرى قاعده أن أثر الأثر أثر، بخلاف المقام، فان الأثر الشرعى لشى ء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلا أو عاده، فلا يشمله دليل حجيه الاستصحاب.

ص:۱۸۳

و فیه أن عدم دلاله أدله الاستصحاب علی التعبد بالآثار الشرعیه المترتبه علی اللوازم العقلیه أو العادیه - و إن کان مسلماً - إلا أن دلاله أدله حجیه الخبر علی حجیته حتی بالنسبه إلی اللازم غیر مسلم لأن الأدله تدل علی حجیه الخبر - و الخبر و الحکایه من العناوین القصدیه - فلا یکون الاخبار عن الشیء إخباراً عن لازمه، إلا إذا کان اللازم لازماً بالمعنی الأخص، و هو الّذی لا ینفک تصوره عن تصور الملزوم، أو کان لازماً بالمعنی الأعم مع کون المخبر ملتفتاً إلی الملازمه. فحینئذ یکون الاخبار عن الشیء اخباراً عن لازمه، بخلاف ما إذا کان اللازم لازماً بالمعنی الأعم و لم یکن المخبر ملتفتاً إلی الملازمه، أو کان منکراً لها، فلا یکون الاخبار عن الشیء إخباراً عن لازمه، فلا یکون الخبر حجه فی مثل هذا اللازم، لعدم کونه خبراً بالنسبه إلیه، فإذا أخبر أحد عن ملاقاه ید زید للماء القلیل مثلا، مع کون زید کافراً فی الواقع، و لکن المخبر عن الملاقاه منکر لکفره، فهو مخبر عن الملزوم و هو الملاقاه، و لا یکون مخبراً عن اللازم و هو نجاسه الماء، لما ذکرناه من أن الاخبار من العناوین القصدیه، فلا یصدق إلا مع الالتفات و القصد، و لذا ذکرنا فی محله وفاقاً للفقهاء:

أن الاخبار - عن شیء یستلزم تکذیب النبی أو الإمام علیهم السلام - لا یکون کفراً، إلا مع التفات المخبر بالملازمه. و بالجمله إن ما أفاده (ره) - فی وجه عدم حجیه المثبت فی باب الاستصحاب - متین، إلا أن ما ذکره - فی وجه حجیته فی باب الأمارات من أن الاخبار عن الملزوم اخبار عن لازمه فتشمله أدله حجیه الخبر - غیر سدید، لما عرفت.

ص:۱۸۴

و ذكر المحقق النائينى (ره) وجهاً ثالثاً و هو أن المجعول فى باب الأمارات هى الطريقيه و اعتبارها علماً بالتعبد، كما يظهر ذلك من الاخبار المعبره - عمن قامت عنده الأماره - بالعارف كقوله عليه السلام: «من نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا...» فيكون من قامت عنده الأماره عارفا تعبديا بالاحكام، فكما أن العلم الوجدانى بالشى ء يقتضى ترتب آثاره و آثار لوازمه، فكذلك العلم التعبدى الجعلى، بخلاف الاستصحاب، فان المجعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق، و حيث أن اللازم لم يكن متيقناً، فلا وجه للتعبد به، فالفرق بين الأماره و الأصل من ناحيه المجعول.

و فيه (أولا) - عدم صحه المبنى، فان المجعول فى باب الاستصحاب أيضا هو الطريقيه، و اعتبار غير العالم عالماً بالتعبد، فانه الظاهر من الأمر بإبقاء اليقين و عدم نقضه بالشك، فلا فرق بين الأماره و الاستصحاب من هذه الجهه، بل التحقيق أن الاستصحاب أيضا من الأمارات، و لا ينافى ذلك تقديم الأمارات عليه، لأن كونه من الأمارات لا يقتضى كونه فى عرض سائر الأمارات، فان الأمارات الاخر أيضا بعضها مقدم على بعض، فان البينه مقدمه على اليد، و حكم الحاكم مقدّم على البينه، و الإقرار مقدم على حكم الحاكم. و سيأتى وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب إن شاء الله تعالى:

و (ثانياً) - أنا ننقل الكلام إلى الأمارات، فانه لا دليل على حجيه مثبتاتها. و ما ذكره - من أن العلم الوجدانى بشى ء يقتضى ترتب جميع حتى ما كان

منها بتوسط اللوازم العقليه أو العاديه، فكذا العلم التعبدی - غير تام، لأن العلم الوجدانی إنما يقتضی ذلك، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلی الملازمه، فترتب آثار اللازم ليس من جهه العلم بالملزوم، بل من جهه العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم. و لذا يقولون: إن العلم بالنتيجه يتولد من العلم بالصغری و العلم بالكبری، فان العلم بالصغری هو العلم بالملزوم، و العلم بالكبری هو العلم بالملازمه، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجدانی باللازم و هو العلم بالنتيجه، بخلاف العلم التعبدی المجعول، فانه لا يتولد منه العلم الوجدانی باللازم - و هو واضح - و لا العلم التعبدی به، لأن العلم التعبدی تابع لدليل التعبد، و هو مختص بالملزوم دون لازمه، لما عرفت من أن المخبر إنما أخبر عنه لا عن لازمه.

فالذی تحصل - مما ذكرناه فی المقام - أن الصحيح عدم الفرق بين الأمارات و الاستصحاب، و عدم حجيه المثبتات فی المقامين، فان الظن فی تشخيص القبله و ان كان من الأمارات المعتبره بمقتضی روايات خاصه وارده فی الباب، لكنه إذا ظن المكلف بكون القبله فی جهه، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبله فی هذه الجهه لتجاوز الشمس عن سمت الرّأس علی تقدير كون القبله فی هذه الجهه، فلا ينبغی الشك فی عدم صحه ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول فی الصلاه. نعم تكون مثبتات الأماره حجه فی باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيره القطعيه من العقلاء علی ترتيب اللوازم علی الاخبار بالملزوم و لو مع

ص:١٨٦

الوسائط الكثيره، ففى مثل الإقرار و البينه و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطه اللوازم العقليه أو العاديه، و هذا مختص بباب الاخبار، و ما يصدق عليه عنوان الحكايه دون غيره من الأمارات(۱).

اقول:الصحيح ان حجيه الاماره ان كانت ببناء العقلاء فالعقلاء لايفرقون بين اللوازم والملزومات بلا فرق بين الخبر وغيره وان كانت بدليل خاص فلا بد من النظر الى دلالته كما ان الصحيح فى الاستصحاب انه اماره وانه من باب جعل اليقين وان العرف لايفرق بين اللازم والملزوم.

بقى أمر لا بد من التنبيه عليه:

الأمر الأول:

أنه لو قلنا بحجيه الأصل المثبت فى نفسه بمعنى ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، فهل يكون معارضاً باستصحاب عدم تلك اللوازم لكونها مسبوقه بالعدم فتكون الأصول المثبته ساقطه عن الحجيه لابتلائها بالمعارض دائماً أم لا؟ ذكر الشيخ (ره) أنه على تقدير القول بحجيه الأصل المثبت لا معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم، لكون استصحاب بقاء الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم، فان استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجيه الأصل المثبت يرفع الشك فى اللازم، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان الآثار الشرعيه الثابته بتوسط اللوازم العقليه أو العاديه، تكون حينئذ كالآثار الشرعيه التى ليست لها واسطه فى عدم معقوليه المعارضه بين استصحاب بقاء الملزوم و

۱- مصباح الأصول، ج ۳، صفحه۱۵۲

استصحاب عدم اللازم، فلو تم التعارض هنا، لتم هناك أيضا، لكونها أيضا مسبوقه بالعدم، فكما أن استصحاب الطهاره فی الماء یرفع الشک فی نجاسه الثوب المغسول به - و لا مجال لجریان استصحاب النجاسه کی یقع التعارض بینه و بین استصحاب طهاره الماء - فکذا الحال فی الآثار الشرعیه مع الوسائط العقلیه أو العادیه علی القول بحجیه الأصل المثبت .

اشکال المحقق الخوئی

هذا وخالف فی ذلک المحقق الخوئی فقال:

«الصحیح فی المقام هو التفصیل: فان اعتبار الأصل المثبت یتصور علی أنحاء:

(الأول) - أن نقول باعتباره من جهه القول بأن حجیه الاستصحاب لأجل إفادته الظن بالبقاء، و أن الظن بالملزوم یستلزم الظن باللازم لا محاله. و علیه فلا معنی للمعارضه بین الاستصحابین، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجریان الاستصحاب فی الملزوم لا یبقی مجال لاستصحاب عدم اللازم، و لا یمکن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذکور، لعدم إمکان اجتماع الظن بوجود شی ء مع الظن بعدمه. فما ذکره الشیخ (ره) صحیح علی هذا المبنی.

(الثانی) - أن نقول بحجیه الأصل المثبت، لأجل أن التعبد بالملزوم بترتیب آثاره الشرعیه یقتضی التعبد باللازم بترتیب آثاره الشرعیه أیضا، فتکون اللوازم کالملزومات مورداً للتعبد الشرعی، و لا معنی للتعارض علی هذا المبنی أیضا، فانه بعد البناء علی تحقق اللازم تعبداً لا یبقی شک فیه حتی

يجرى الاستصحاب فى عدمه. فما ذكره الشيخ (ره) من الحكومه و إن كان صحيحاً على هذا المبنى أيضا، إلا أن إثبات هذا المعنى على القول بحجيه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

(الثالث) - أن نقول به من جهه أن التعبد بالملزوم - المدلول عليه بأدله الاستصحاب - عباره عن ترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه، فان هذه الآثار أيضا آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر. و على هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، و حيث كان مسبوقاً بالعدم، فيجرى استصحاب العدم فيه، و مقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه و بين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار.

و بعباره أخرى على هذا المبنى لنا يقينان: يقين بوجود الملزوم سابقاً، و يقين بعدم اللازم سابقاً، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب فيه، و مقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعيه حتى آثاره التى تكون مع الواسطه، و بمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه، و مقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه التى كانت آثاراً للملزوم مع الواسطه، فيقع التعارض بين الاستصحابين فى خصوص هذه الآثار.

فتحصل مما ذكرناه أنه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهه عدم المقتضى، لعدم دلاله أدله الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطه

ص:١٨٩

العقليه أو العاديه، و من جهه وجود المانع و الابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له(۱).

اقول:لا اشكال فيما ذكره من القسم الاول والثانى وانما الاشكال فى ما ذكره من القسم الثالث فانه لو قلنا أن التعبد بالملزوم - المدلول عليه بأدله الاستصحاب - عباره عن ترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه، فان هذه الآثار أيضا آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر فكيف يجرى عدم اللازم بعد فرض جعل اللازم بواسطه جعل الملزوم وهل هذا الا تناقض وعليه فالصحيح فى هذا القسم ثبوت الاصل المثبت بلا اشكال.

۱- مصباح الأصول، ج ۳، صفحه ۱۵۶

بحث اصولی حول اخبار من بلغ ومفادها و حسن الاحتیاط

اشاره

ماجد الکاظمی

ص:۱۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین ثم الصلاه والسلام علی البشیر النذیر محمد المصطفی وعلی اله الطیبین الطاهرین واللعن علی اعدائهم اجمعین

روی هشام بن سالم بسند صحیح عن الصادق (علیه السلام) انه قال: «من بلغه عن النبی(ص)شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول(ص)لم یقله»(۱) ومثلها صحیحه الاخری عن الصادق (علیه السلام) : «من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له اجره و ان کان لم یکن کما بلغه»

و غیرهما من الأخبار لانها ضعیفه السند والصحیح منها فقط روایتا هشام بن سالم المتقدمتان والظاهر انهما روایه واحده وان تفاوتت الفاظهما یسیرا؛ وقد اشتهر بین المتأخرین(۲) من علمائنا یعنی من زمان الشهید الاول (رحمه الله) و من بعده القول بالتسامح بادله السنن بمعنی عدم اعتبار ما یذکر من الشروط للعمل باخبار الآحاد من الوثاقه او العداله و الضبط فقد قال فی الذکری«ان اخبارالفضائل یتسامح فیها عند اهل العلم»(۳) خلافا للعلامه فی

ص:۱۹۲

۱- الوسائل. ج ۱. باب ۱۸ . من ابواب مقدمات العبادات ح۳ ؛ الوسائل. ج ۱. باب۱۸ من ابواب ح۶

۲- لا یخفی ان زمان المتأخرین یکون ابتداءامن المحقق الحلی (رحمه الله) و من قبله فهم من المتقدمین اصطلاحا کما وان الشهیدالثانی (رحمه الله) و من بعده یعدون من المتأخرین.

۳- راجع رساله الشیخ الانصاری فی التسامح بادله السنن ص۱۱و الذکری ص ۶۸ احکام المیت فی التلقین

المنتهی و السید محمد العاملی فی المدارک (۱)حیث قال الثانی منهما «و مایقال من ان ادله السنن یتسامح فیها، بما لا یتسامح فی غیرها منظور فیه لأن الاستحباب حکم شرعی یتوقف علی دلیل شرعی»(۲)

هذا و لم یُطرح هذا البحث بین المتقدمین من اصحابنا و لم یعنون فی کتبهم غیر ان سیرتهم کانت قائمه علی رفض الاخبار الضعیفه وعدم الاعتماد علیها فی الفتوی فقد کانوا ینقلون کثیرا من الاخبار فی کتب الروایه الا انهم لم یفتوا بها فی کتب الفقه بل قد یردّون کثیرا من اخبار المستحبات.

و اما المعاصرون من علمائنا فقد اختلفوا فی مفادهاعلی ثلاثه اقوال:

الاول: ان یکون مفادها حجیه الخبرالضعیف و بعباره اخری انهاداله علی ان الخبرالضعیف حجه اصولیه.

الثانی: ان یکون مفادها استحباب نفس العمل الذی بلغ علیه الثواب بمعنی دلالته علی الاستحباب الشرعی.

الثالث: ان یکون مفادها حصول الثواب علی العمل من باب الانقیاد و الذی یعبّرعنه بالثواب الانقیادی و قد صار مشهور المتأخرین الی القول الاول و به قال المحقق النائینی فی دورته الاصولیه الاولی(۳) کما و ذهب صاحب الکفایه الی القول الثانی و قال آخرون کالمحقق الخوئی بالقول الثالث.

۱- التسامح بادله السنن للشیخ الانصاری ص۱۲

۲- مدارک الاحکام ج۱ : ۱۳

۳- منتهی الدرایه. ج۵. ص۵۲۷

اقول: ان هـذه الاقوال الثلاثه کلهـا تبتنی علی ثبوت الاطلاق فی قوله (ص) «من بلغه شـیء» انه من بلغه من ای طریق کان سواءً وصـل بالطرق و الامارات المعتبره ام لا و سواء کان من طریق الثقاه ام غیرهم من الفساق و الکـذابین و الضـعفاء و المجهولین و الحال ان هذه الاخبار(۱) لیست فی مقام بیان العمل باخبار المستحبات من ای طریق بلغت و وصلت حتی یکون لها اطلاق بهذا المعنی بـل انهـا فی مقـام بیـان انه لو نقل الثواب علی عمل مستحب مفروغ الاستحباب و معلومه و لم یکن الثواب مطابقا للواقع لاشتباه وقع فی البین فـان الله جـل وعلا سوف یعطی ذلک الثواب و لیس المراد منها انه من بلغه شیء من الثواب من ای طریق کـان ولو من فـاسق او کـافر او کـذاب او مجهول او ضـعیف و یشـهد لـذلک قرائن داخلیه من نفس هـذه الاخبار فقـد جاء فی صحیحه هشام «وان لم یکن کما بلغه» یعنی و ان لم یکن الحدیث کما بلغه کما جاء التصریح بذلک فی روایه محمد بن

۱- و التی لاتتجاوز اربعه روایات حیث ان خبری هشام خبر واحد و خبری محمد بن مروان ایضا خبر واحد وخبرصفوان و خبرالحلوانی عن العامه و العجب من الشیخ الاعظم (رحمه الله) حیث ادعی تواترها معنی راجع رساله الشیخ الانصاری (رحمه الله) ص۱۶ و غیر هـذه الاخبار الاربعه نقل بالمعنی لهـذه الاخبار کما وادعی الشیخ السبحانی ان خبر محمـد بن مروان صـحیح السند و الحال ان محمد بن مروان لم یوثق و هو غیر الجلاب الثقه الذی کان من اصحاب الهادی (علیه السلام) .

مروان(۱) و هـذه العبـاره داله على ان اصـل ورود الخبر امر مفروغ عنه لاـ أن مشـروعيته متوقفه على وجود نفس الخبر الضـعيف كما و قد جاء فى بعضـها مثل خبر صـفوان انه من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير(۲) و هذه العباره اصرح من سابقتها فى كون مشـروعيه الشـىءثابته و خيريته معلومه و مثلهـا روايه الحلوانى من العـامه ففيها «من بلغه من الله فضـيله...» و الحاصل ان هـذه الاخبـار ليست بصـدد تأسـيس حجيه اصـوليه او حجيه فقهيه او غيرهمـا بـل انهـا تقـول انه لو ورد خـبر بـالطرق المعهوده و الامـارات المعتبره على عمل ثابت المشـروعيه لا مشـكوكها وقـد نقل الثواب عليه بشـكل لايطابق الواقع فان الله جل وعلا سوف يعطيه الثواب و ان لم يقله الرسول الاكرم (ص) و لم يفهم المتقـدمون من اصـحابنا غير هـذا المعنى و لذا تراهم يردون كثيرا من الاخبـار الضـعيفه فى بـاب المسـتحبات كمـا وانّهـم اعرضـوا كاملاـ عن الاخبـار المنقـوله عن الرسـول (ص) من طرق العـامه فى المستحبات فلو كان الامر كما قال المتأخرون و من بعدهم صحيحا فاللازم ان تنعكس تلك الاخبار فى فتواهم هذا اولاً.

ثانيـاً انهـا على فرض كونهـا مطلقه فهى مخـالفه للقرآن الكريم حيث دل على لزوم طرح خبر الفـاسق و جعـل احتمـال صـدقه كالعدم .

لايقال هذه الاخبار لا تدل على جواز الركون الى خبر الفاسق و تصديقه و انما تدل على استحباب ما روى الفاسق استحبابه .

۱- الوسائل ج۱باب۱۸ح۷

۲- الوسائل ج۱باب۱۸ح۱

فانه یقال: ان هذا و ان لم یکن تصدیقا له الا ان معنی طرح خبر الفاسق جعل احتمال صدقه کالعدم و هذه المعانی الثلاثه لهذه الاخبار تدل علی الاعتناء باحتمال صدقه و عدم جعله کالعدم و لهذا لوقع نظیر هذا فی خبر الفاسق الدال علی الوجوب لکانت ادله طرح خبر الفاسق معارضه له قطعا و فی الحقیقه ان هذا عمل بخبر الفاسق و لیست النسبه بینهما بالعموم و الخصوص المطلق حتی یقال بتخصیص هذه الاخبار بأحد المعانی الثلاثه للقرآن بل النسبه بینهما عموم من وجه لان خبر الفاسق یعم المستحبات و غیرها و هذه الاخبار تعم خبر الفاسق وغیره کما هو واضح .

واجاب الشیخ الاعظم (رحمه الله) عن هذاالاشکال بقوله: ان دلیل طرح خبرالفاسق ان کان هو الاجماع فهو فی المقام غیرثابت وان کان آیه النبأ فهی مختصه بشهاده تعلیلها بالوجوب و التحریم فلابد فی التعدی عنهما من دلیل مفقود فی المقام.(۱)

اقول: لا شک فی ثبوت الاجماع العملی علی طرح خبر الفاسق من زمان المعصومین (علیهم السلام) الی زماننا هذا عدا الحشویه من العامه و الاخباریین من الخاصه ولاعبره بهما کما لایخفی .

و اما اختصاص آیه النبأ بالوجوب و التحریم بشهاده ما فی ذیلها من التعلیل فعجیب فان الآیه الشریفه فی مقام الارشاد الی عدم العبره بخبرالفاسق مطلقا قبل التبین و انه قد یجر الی الندامه وأی اختصاص لذلک بالوجوب و التحریم مضافاً الی ان الامر بالتبین لم یقید بالتعلیل فعلی فرض

۱- التسامح بادله السنن ص۲۶

اختصاص التعليل بالوجوب و التحريم فإن الامر بالتبين مطلق و لا يختص بالواجبات و المحرمات و حاصل معنى الايه انه يلزم عليكم التبين مطلقاً لان عدم التبين قد يجر إلى الندامه فى بعض الموارد لا انه يجر الى الندامه مطلقاً و يشهد لذلك مورد نزول الايه المباركه من اخبار الوليد بارتداد... فإن اخباره اولاً لم يكن فى الاحكام بل فى الموضوعات و ثانياً يمكن ان يكون صادقا فى الواقع فلا ندامه و يمكن ان يكون كاذباً ففيه الندامه فترتب العله امر احتمالى فالتعليل يختص بالموضوعات ولا ربط له بالاحكام و عليه فالامر بالتبين على اطلاقه من جهه الاحكام و الموضوعات و التعليل مختص بالموضوعات.

فان قلت: ان المراد بالنباء الامر المهم مثل اخبار الوليد بارتداد... قلت:لا شك ان الاخبار بترتب ثواب عظيم على عمل من الامور المهمه و الخطيره سواء كانت دنيويه ام اخرويه .

و الحاصل ان حمل هذه الاخبار على احد هذه المعانى الثلاثه المتقدمه مخالف للكتاب العزيز الدال على عدم العبره بخبرالفاسق مطلقا قبل التبين فتشملها ما دل على طرح ما خالف الكتاب و انه باطل.

و الحاصل انه لابد من ان نقول باختصاص اخبار من بلغ بالاخبار الوارده من الطرق الصحيحه و الامارات المعتبره و لادلاله فيها على حجيه الخبر الضعيف او استحباب مدلوله او ما يقال بدلالتها على الثواب الانقيادى.

ص:۱۹۷

بحث حول حسن الاحتياط

اشاره

هذا و لنا کلام حول اصل مایقال من کون الاحتیاط حسن عقلا و نقلا والاستدلال المذکور لحسنه دوری و ذلک لأن حسن الاحتیاط و مطلوبیته تتوقف علی مطلوبیه الواقع المحتمله «بعد فرض عدم تنجز ما فی الواقع لان الکلام فی الشبهات البدویه لا فی موارد العلم الاجمالی» ومطلوبیه الواقع المحتمل متوقفه علی مطلوبیه الاحتیاط و حسنه .

توضیح ذلک انه ما المراد من الحکم العقلی فی المقام؟ لا شک انه ما یحکم به العقل العملی لا النظری و حینئذٍ فالمراد هو امّا ان یکون الاحتیاط عله تامه للحسن او مقتضیاً له او بالوجوه و الاعتبارات و لا شک عدم صدق الاول و لا الثانی و ذلک لان من الاحتیاط ما لا ـ یکون حسناً بل قبیحاً و حینئذٍ فاذا کان بالوجوه والاعتبارات فهو تابع للعناوین الاخری فاذا ما صدق علیه عنوان حسن مطلوب فسوف یکون حسناً و الّا فلا و علیه نقول فما هو الموجب لکونه حسناً؟ لا شک انه لا یمکن ان یکون عله لحسنه الّا لکونه مدرکاً للواقع و محصلاً لامر المولی فحسنه من هذا الجهه و لکنا نرید من حسن الاحتیاط ان نمتثل امر المولی بعد استکشاف امر المولی و رضائه فلو کنا مسبقاً نعلم برضاه فلا داعی للاستدلال علی حسن تحصیل امره بدلیل حسن الاحتیاط فاصبح الاستدلال عین المدعی و هو دور باطل(۱) یعنی ان مطلوبیه الاحتیاط تتوقف علی مطلوبیه الامر الواقعی

۱- هذا و فی تقسیم احکام العقل العملی الی ثلاثه اقسام اشکال واضح فقالوا ما کان موضوعا للحکم العقلی بالذات ومثلوا له بالعداله وما کان موضوعا للحکم العقلی بالعرض باعتبار انطباق عنوان العداله علیه فیکون حسنا وقالوا ان حسنه اقتضائی وکذلک القبیح الاقتضائی اقول :العقل اما ان یحکم بالحسن او لا یحکم و لا قسم ثالث فی البین و حینئذٍ فالصحیح هو ان ما جعلوه قسمین من کون حسن العداله ذاتیاً و حسن الصدق اقتضائیاً باطل بل کلاهما من واد واحد و ما ذکروه من الفرق بینهما بان العداله لا تنفک عن حسنها و انه یمکن انفکاکه فی الصدق و مثلوا له بما کان الصدق موجباً لقتل انسان . اقول: انه باجراء العداله ایضاً یمکن ان یعرّض الانسان نفسه للقتل و حینئذٍ یقع التزاحم بین واجب العداله و حفظ النفس و یتقدم الثانی علی الاول و کذلک الصدق فهو یتزاحم مع غیره و الثانی یتقدم علیه بملاک تقدم الاهم علی غیر ه و یبقی القبیح قبیحاً و الحسن حسناً فالحق انهما امر واحد کلاهما ذاتیان لا اقتضائیان و یقابلهما قسم واحد وهو ما کان بالوجوه و الاعتبارات ،مضافا الی ان هنالک موارد حسنه وقبیحه لا ترجع الی العداله او الظلم مثل شکر المنعم وقبح التجری وامثالهما .

الـذى هو غير منجز «حسب الفرض لاـن الكلاـم خـارج عن موارد العلم الاجمـالى» ولا نعلم بوجوده بل هو مجرد احتمال نحتمله وحينئـذ نسـأل مـا هو الـدليل على مطلوبيه هـذ الاـمر المحتمـل؟ قالوا لان الاحتياط حسن فحسن الاحتياط ومطلوبيته تتوقف على مطلوبيه الامر المحتمل ومطلوبيته تتوقف على حسن الاحتياط ومطلوبيته وهذا هو الدور.

ثانيـاً: لم يظهر من العقـل حسن الاتيـان بشـيءٍ مجهول بصـرف كونه محتمل المطلوبيّه فضـلاً عن ان يحكم بالالزام ولو سـلمنا حكومه العقـل بحسن الاتيـان بمـا هو محتمـل المطلوبيّه فانمـا هو فيمـا اذا لم يكن هنالـك مـانع منه لكن المـانع موجود كما فى اطلاق قوله تعالى { و ما لكم الّا تأكلوا مما

ذکر اسم الله علیه و قد فصّل لکم ما حرم علیکم}(۱) فالآیه باطلاقها صریحه بحرمه کل تصرف باسم الدین تحت ای عنوان کان و لو کان بعنوان الاحتیاط کما صرح بذلک شیخنا الانصاری «ره» فی بحث البراءه حیث قال: «و هذه (الایه) تدل علی انه لا یجوز التزام ترک الفعل و ان لم یحکم بحرمته»(۲) و من المعلوم ان الذی یحتاط انما یحتاط لاجل التدین و التعبد و المحافظه علی الاوامر الواقعیه فاطلاق الایه شامله له مأئه بالمائه بلا شک و لا شبهه و کذلک یشمله اطلاق قوله تعالی {آلله اذن لکم ام علی الله تفترون}.

و بذلک یتضح انه لامعنی للقول بحسن الانقیاد بعد عدم تنجز الواقع الاحتمالی.

و اما حسن الاحتیاط شرعا فالاخبار المستدل بها علیه کلها اجنبیه عنه فان المراد بالاحتیاط الوارد فی الاخبار هو معناه اللغوی لا الاصطلاحی فان معنی الاحتیاط لغه التحفظ و الوقایه و هو الوقوف و التثبت و السؤال و التفحص و عدم الافتاء و عدم العمل بالنسبه الی مشکوک الوجوب بالاتیان به مثلا لا انه بالمعنی الاصطلاحی الحادث وهو اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمه فقال الراغب الاصفهانی فی کتابه المفردات: و الاحتیاط استعمال ما فیه الحیاطه او الحفظ(۳) و قال الزمخشری فی کتاب

۱- الانعام: ۱۱۹

۲- فرائد الاصول _ الانصاری _ ج ۱ ص ۳۶۰ مؤسسه النشر الاسلامی

۳- المفردات . الراغب الاصفهانی ص ۱۳۶ دفتر نشر الکتاب

اساس البلاغه حاطك الله حیاطه و لازلت فی حیاطه الله و وقایته(۱) و مثل ذلک قال غیرهما : حاطه یحوطه حوطاً وحیاطهً اذا حفظه و صانه و ذب عنه و توفر علی مصالحهم ... و حیاطه الاسلام حفظه و حمایته. قد جاء هذا المعنی فی اخبار الاحتیاط بشکل واضح ففی صحیحه ابن الحجاج قال «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن رجلین اصابا صیدا و هما محرمان، الجزاء بینهما او علی کل واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل علیهما ان یجزی کل واحد منهما الصید قلت:ان بعض اصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه فقال: اذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا»(۲) فانها واضحه الدلاله فی وجوب الاحتیاط بعدم الفتوی و التوقف حتی یسأل عن المسأله فیجاب علیها عن علم وبصیره ولاربط لها بالاحتیاط بالمعنی الاصطلاحی باتیان ما احتمل وجوبه او ترک ما احتمل حرمته و هکذا کل اخبار الاحتیاط .

هذا مضافا الی ان ایجاب ما لیس بواجب واقعا بعنوان الاحتیاط او تحریم ما لیس بحرام واقعا بعنوان الاحتیاط مما یخالف الاحتیاط و ینافیه .

هذا مع انها معارضه بما دل علی وجوب الکف بمعنی عدم العمل و عدم الافتاء عما لا یعلم مثل صحیحه هشام بن سالم قال قلت لابی عبد الله (علیه السلام)

۱- اساس البلاغه جار الله الزمخشری ص ۹۹ بتحقیق الاستاذ عبد الرحیم محمود

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۴ح۱

ماحق الله على خلقه؟ قال ان يقولوا مايعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلو ذلک فقد ادوا الی الله حقه(۱) .

وجه المعارضه: انه بناءً علی القول بالثواب الانقیادی یکون معنی اخبار من بلغ هو: ان العمل بغیر العلم فی باب المستحبات یوجب الثواب و هذا المعنی لا یکون تخصیصاً لادله الحرمه بغیر العلم و لا حاکماً علیها لان لسانه لیس لسان الحکومه کما لا یخفی فلا یقول إن العمل بغیر العلم فی المستحبات لیس عملاً بغیر العلم بل یقول انه عمل بغیر علم بشهاده ما فیه: (و ان لم یقله رسول الله «ص») و مع ذلک فهو یوجب الثواب و هذا المعنی یباین ما ثبت فی القرآن الکریم من حرمه العمل بغیر العلم قال تعالی {و لا تقفُ ما لیس لک به علم} ویباین ما ورد فی السنه ایضا من الکف عما لا یعلمون (و هو اعم من القول و العمل یعنی ان لا یقولوا ولا یعملوا من غیر علم و ان ذلک من حقوق الله عزوجل علی العباد) فالحاصل ان العمل بغیر العلم یتنافی مع حق الله عز وجل علی العباد من وجوب الکف عنه.

و الحاصل ان تفسیر اخبار من بلغ بالمعنی الثالث من انها ارشاد الی حکم العقل من حسن الاحتیاط عقلا تفسیر مرفوض جدا و ذلک لعدم وجود حکم للعقل حتی تکون اخبار من بلغ مرشده الیه .

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۲۴ح ۱۰

اشکال الشیخ الاعظم ره فی جریان الاح_تیاط فی العبادات

هـذا واشـکل الشـیخ الانصـاری (ره) علی حسـن الاحتیـاط وامکـانه فی العبـادات حیث قـال:(و فی جریـان ذلـک- یعنی حسـن الاحتیـاط- فی العبـادات عنـد دوران الأـمر بین الوجوب و غیر الاسـتحباب وجهـان أقواهمـا العـدم لأـن العباده لا بـد فیها من نیه التقرب المتوقفه علی العلم بأمر الشارع تفصـیلا أو إجمالا کما فی کل من الصـلوات الأربع عند اشتباه القبله و ما ذکرنا من ترتب الثواب علی هـذا الفعل لا یوجب تعلق الأمر به بل هو لأجل کونه انقیادا للشارع و العبـد معه فی حکم المطیع بل لا یسـمی ذلک ثوابا.

و دعوی أن العقل إذا اسـتقل بحسن هـذا الإتیان ثبت بحکم الملازمه الأمر به شـرعا مـدفوعه بما تقـدم فی المطلب الأول من أن الأمر الشـرعی بهذا النحو من الانقیاد کأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعه الواقعیه فی معلوم التکلیف إرشادی محض لا یترتب علی موافقته و مخـالفته أزیـد ممـا یترتب علی نفس وجود المـأمور به أو عـدمه کمـا هو شـأن الأوامر الإرشادیه فلا إطاعه لهـذا الأمر الإرشـادی و لاـ ینفع فی جعل الشـی ء عباده کما أن إطاعه الأوامر المتحققه لم تصـر عباده بسـبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی {أطیعوا الله و رسوله}.

ثم ابدی احتمال جریان الاحتیاط حیث قال (ره):

(و یحتمل الجریان بناء علی أن هذا المقدار من الحسن العقلی یکفی فی العباده و منع توقفها علی ورود أمر بها بل یکفی الإتیان به لاحتمال کونه

ص:۲۰۳

مطلوبا أو کون ترکه مبغوضا و لذا استقرت سیره العلماء و الصلحاء فتوی و عملا علی إعاده العبادات لمجرد الخروج عن مخالفه النصوص الغیر المعتبره و الفتاوی النادره، و استدل فی الذکری فی خاتمه قضاء الفوائت علی شرعیه قضاء الصلاه لمجرد احتمال خلل فیها موهوم بقوله تعالی {فاتقوا الله ما استطعتم و اتقوا الله حق تقاته} و قوله {و الذین یؤتون ما آتوا و قلوبهم وجله إنهم إلی ربهم راجعون}.

اقول:اما منع توقف العباده علی ورود الامر وکفایه مجرد الاحتمال فمعناه اننا نأتی بالعمل ونتعبد به قبل احراز مشروعیته وهو حرام قطعا والشیخ ره هو متردد ایضا فی مشروعیه ذلک حیث قال:

(و التحقیق أنه إن قلنا بکفایه احتمال المطلوبیه فی صحه العباده فیما لا یعلم المطلوبیه و لو إجمالا فهو و إلا فما أورده رحمه الله فی الذکری کأوامر الاحتیاط لا یجدی فی صحتها لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتیان محتمل العباده علی وجه یجتمع فیه جمیع ما یعتبر فی العباده حتی نیه التقرب و إلا لم یکن احتیاطا فلا یجوز أن یکون تلک الأوامر منشأ للقربه المنویه فیها.)

ثم قال ره :(اللهم إلا أن یقال بعد النقض بورود هذا الإیراد فی الأوامر الواقعیه بالعبادات مثل قوله أقیموا الصلاه و ءاتوا الزکاه حیث إن قصد القربه مما یعتبر فی موضوع العباده شطرا أو شرطا و المفروض ثبوت مشروعیتها بهذا الأمر الوارد فیها أن المراد من الاحتیاط و الاتقاء فی هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جمیع الجهات عدا نیه القربه

فمعنى الاحتياط بالصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربه فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك فى كونها عباده و لم يأت به بداعى احتمال المطلوبيه.

و لو أريد بالاحتياط فى هذه الأوامر معناه الحقيقى و هو إتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبيه لم يجز للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيره أهل الفتوى على خلافه فيعلم أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيه الداعى)(۱).

اقول: اما ما ذكره من النقض فغير وارد لانها اصبحت مشروعه بتلك الاوامر بخلاف اوامر الاحتياط فانها ارشاديه الى ما فيه الامر وهو لا وجود له ، وبذلك يظهر بطلان قوله من كون المراد من الامر الاحتياطى اتيان نفس العمل عدا نيه القربه فبعد عدم كفايه الامر الاحتياطى لمشروعيته ما هو الدليل على مشروعيه العمل؟ واما ما ذكره من السيره فلا علم لنا باتصالها بزمان المعصومين (ع) .

روايات الاحتياط

و أما الاخبارالتى يستدل على مشروعيه الاحتياط وقلنا انها اجنبيه عن هذا المعنى فهى على طوائف:

۱- فرائد الاصول ج۱ص۳۸۳

أ- الأخبار الآمره بالتوقف وهى على طائفتين:

إحـداهما: الاخبار الـداله على مطلوبيه التوقف مطابقه، لاشـتمالها على ماده الوقوف، و هـذه الطائفه بين ما علّل فيه الأمر بالتوقف عند الشبهه بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى التهلكه و بين ما لم يعلل فيه به، أما المعلله فهى عده روايات:

١- قوله عليه السلام فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله بعد تكافؤ المرجحات فى بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى المهلكه فى الخبرين المتعارضين: «فأرجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات»

٢- قوله عليه السـلام فى موثقه مسـعده بن زيـاد عن جعفر عن آبـائه «أن النبى صـلّى اللَّه عليه و آله و سـلم قـال: لاـ تجـامعوا فى النكـاح على الشـبهه، وقفوا عنـد الشـبهه، يقول: إذا بلغـك أنـك قـد رضـعت من لبنهـا و أنها لك محرم، و ما أشـبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه».

فقـد ادعى الاخباريون ظهور هـذه المقبوله و الموثقه و ما بمضـمونهما فى وجوب الاحتياط و التوقف فى كل شـبهه، سواء أريد بـالوقوف التوقف فى الفتوى و العمـل - كمـا قـد يـدعى إطلاـق المقبوله عليه - أم أريـد به خصوص التوقف فى العمل كما هو ظاهر الموثقه.

وجه ظهورهمـا فى الوجوب: أنه عليه السـلام علّـل النهى - عن نكـاح المرأه المردده بين كونهـا أجنبيه و أختـا رضـاعيه - بـأن الوقوف عند الشبهه خير من الوقوع فى الهلكه، فلو لم يكن الوقوف فى مورد الموثقه واجبا لم

يصح تعليل النهى - فى قوله عليه السلام: «لا تجامعوا فى النكاح عند الشبهه» الظاهر فى الحرمه - به، لعدم السنخيه حينئذ بين العله و هى الوقوف غير الواجب حسب الفرض و بين المعلل و هو حرمه الجمع فى النكاح، و لا بد من اعتبار السنخيه بينهما، فكأنه عليه السلام قال: «يحرم الجمع فى النكاح عند الشبهه، و حيث يحرم الجمع فيجب التوقف فيه، لأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» و يستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف فى كل شبهه و ان لم تكن فى مورد النكاح، لاجل عدم حسن تعليل الحكم بما يكون جزئيا مختصا بمورد خاص.

هذا غايه تقريب الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الاحتياط.

اقول لا دلاله لهذين الخبرين على وجوب الاحتياط اوحسنه اصلا اما الاول منهما فهو صريح فى وجوب التوقف عن الفتوى لاغير لا وجوب التوقف فى العمل الى ان يلقى الامام(ع) بدليل ان الروايه فى مقام بيان وظيفه الحاكم وقد دله الامام على التوقف فى الحكم .

واما الروايه الثانيه فهى تختص بالشبهات الموضوعيه المهمه كالنكاح فلا عموميه لها لكل الشبهات على ان شمولها لغير الشبهه فى النكاح محل تأمل ومنع.

ب - و أما الأخبار الآمره بالتوقف مطابقه مجرده عن التعليل المذكور فهى كثيره:

۱- ما رواه جابر عن أبی جعفر علیه السلام فی وصیه له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده، و ردوه إلینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا».

۲- روایه عبد اللّه بن جندب عن الرضا علیه السلام: «ان هؤلاء القوم سنح لهم شیطان اغترهم بالشبهه، و لبّس علیهم أمر دینهم... إلی أن قال:

و لم یکن ذلک لهم و لا علیهم بل کان الفرض علیهم و الواجب لهم من ذلک الوقوف عند التحیر، و ردّ ما جهلوه من ذلک إلی عالمه و مستنبطه...».

۳- ما رواه المیثمی عن الرضا علیه السلام فی اختلاف الأحادیث قال: «و ما لم تجدوه فی شی ء من هذه الوجوه فردّوا إلینا علمه، فنحن أولی بذلک، و لا تقولوا فیه بآرائکم، و علیکم بالکف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا».

و دلاله هذه الطائفه علی وجوب التوقف فی الحکم لا غیرعند الشبهه واضحه، ولادلاله لهاعلی وجوب الاحتیاط فی العمل.

ج- الأخبار الداله علی وجوب التوقف التزاما، و هی - کما قیل - الاخبار غیر المشتمله علی ماده الوقوف کالآمره بالسکوت و الکف و التثبت و نحوها، و هی کثیره:

۱- موثقهحمزه بن طیار: «أنه عرض علی أبی عبد اللّه علیه السلام بعض خطب أبیه علیه السلام، حتی إذا بلغ موضعا منها قال له: کفّ و اسکت، ثم قال أبو عبد اللّه علیه السلام: انه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون الا الکفّ عنه و التثبت و الرّد إلی أئمه الهدی حتی یحملوکم فیه علی القصد

ص:۲۰۸

و يجلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال اللّٰه تعالى: فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون».

۲- حسنه هشام بن سالم - بل صحيحته على الأقوى - قال: «قلت لأبى عبد اللّٰه عليه السلام: ما حق اللّٰه على خلقه، قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلک فقد أدوا إلى اللّٰه حقه».

۳- مرسله موسى بن بكر بن داب، قال: قال أبو جعفر لزيد بن على: «ان

اللّٰه أحل حلالا- و حرم حراما... إلى أن قال: فان كنت على بينه من ربک و يقين من أمرک، و تبيان من شأنک، فشأنک، و الّا فلا ترومنّ أمرا أنت منه فى شک و شبهه».

۴- روايه سليم بن قيس الهلالى: «ان علىّ بن الحسين عليه السلام قال لأبان أبى عياش: يا أخا عبد قيس: ان وضح لک أمر فاقبله، و الا فاسکت تسلم و ردّ علمه إلى اللّٰه، فانک فى أوسع مما بين السماء و الأرض».

وهذه الاخبار كسابقتها داله على وجوب التوقف فى الفتوى لا غير.

و- الاخبار التى اشتملت على ماده الاحتياط بهيئات مختلفه مثل «احتط» و «فعليكم بالاحتياط» و «خذ بالحائطه لدينک» و نحوها، و هى عده روايات:

۱- صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت:

ان بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا»«»قال فی الحدائق«»فی تقریب الاستدلال بها علی الاحتیاط: «و هذه الروایه قد دلت علی وجوب الاحتیاط فی بعض جزئیات الحکم الشرعی مع الجهل به و عدم إمکان السؤال، و ذلک لأن ظاهر الروایه أن السائل عالم بأصل وجوب الجزاء، و انما الشک فی موضعه بکونه علیهما معا جزاء واحدا، أو علی کل منهما جزاء بانفراده».

۲- ما رواه عبد اللّٰه بن وضاح - و قد عبر عنها الشیخ الأعظم (قده) بالموثقه علی الأقوی - «أنه کتب إلی العبد الصالح علیه السلام یسأله عن وقت المغرب و الإفطار، فکتب إلیه: أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره و تأخذ بالحائطه لدینک»و دلالته علی المطلوب واضحه، لأن قوله علیه السلام«و تأخذ بالحائطه لدینک» جمله خبریه أرید بها الإنشاء، فتدل علی وجوب الاحتیاط فیما لم یعلم حکمه الشرعی.

۳- ما رواه المفید الثانی - ابن الشیخ (قدهما) - فی أمالیه مسندا عن أبی هاشم داود بن القاسم الجعفری عن الرضا علیه السلام: «أن أمیر المؤمنین علیه السلام قال لکمیل بن زیاد: أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت»و منها: ما رواه الشهید الثانی عن عنوان البصری عن أبی عبد اللّٰه جعفر بن محمد علیهما السلام یقول فیه: «سل العلماء ما جهلت و إیّاک أن تسألهم تعنتا و تجربه، و إیاک أن تعمل برأیک شیئا، و خذ بالاحتیاط فی جمیع

أمورک ما تجد إليه سبيلا، و اهرب من الفتيا هربک من الأسد، و لا تجعل رقبتک عتبه للناس»و نحوها غيرها.

اقول:وهذه کسابقتها فی الدلاله علی التحفظ فی الفتوی کما تقدم توضيحه.

د- و هو مـا دل علی وجوب الاحتيـاط التزامـا مثـل ما ورد فی خبر التثليث فی مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السـلام: «قال رسول اللَّه صـلّی اللَّه عليه و آله و سلم: حلال بيِّن و حرام بيِّن و شبهات بين ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حيث لا يعلم».

اقول: الاخذ بالشبهات هو الحکم والفتوی فيها بلا علم کماهو واضح .

فلا دلاله فيها علی مطلوبيه الاحتياط مطلقا.

ص:٢١١

قاعده القرعه

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله الواحد الاحد الفرد الصـمد و اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً عبده و رسوله و ان الائمه من بعده ائمهً و سادهً و قادهً و منار الهدی من تمسک بهم لحق و من تخلف عنهم غرق اللهم صل علی محمد و علی ال محمد الطیبین الابرار .

القرعه فی اللّغه

اشاره

القرعه فی اللّغه: بمعنی الدقّ و الضرب یقال: قرع الباب دقّه.

قـال ابن فـارس: الإقراع و المقارعه من المساهمه، و سـمِّیت بـذلک لأنّها شـی ء کأنّه یُضـرَب، یقال قارعتُ فلاناً قرعتُه: أصابتنی القرعه دونه(۱). و قد یطلق علی المقارعه اسم المساهمه بمعنی إلقاء السهام .

و الکلام فی أدلّتها و مفادها و حدودها یقع ضمن أُمور:

۱- مقاییس اللغه - قرع

الأمر الأوّل: هل القرعه قاعده عقلائيه؟

ادعى صاحب كتاب ارشاد العقول ان القرعه قاعده عقلائيه فقال: القرعه قاعده عقلائيه يتمسّک بها العقلاء عند انغلاق جميع أبواب الحلول و انسداد جميع الطرق، و تشهد بذلک الآيات و الروايات حيث إنّ عبّاد بنى إسرائيل ساهموا فى تعيين من يكفل مريم بنت عمران، كما أنّ أهل السفينه ساهموا لتشخيص العبد العاصى أو تعيين واحد من الركاب لإلقائه فى البحر بغيه تخفيف السفينه، إلى غير ذلک من الموارد التى ستمر عليک.

فإذا كانت القرعه من القواعد العقلائيه تكون الآيات و الروايات الوارده حولها إمضاءً لما بأيديهم كماً و كيفاً.

و من تتبع سيره العقلاء فى موارد القرعه يقف على أنّهم يقارعون بشرط أمرين:

أ: انغلاق أبواب الحلول.

ب: كون المورد من قبيل التنازع أو التزاحم، فلو كان هناک عموم فى أبواب القرعه يُحمل على ذلک المورد، و بذلک يعلم انّه لا يصحّ الإقراع فى الإناءين المشتبهين، و لا فى القبله المشتبهه بين الجوانب الأربعه، أو بين الإمامين اللّذين نعلم بعداله واحد منهما، إلى غير ذلک.

و على ذلک یحمل قوله علیه السلام :« کلّ مجهول ففیه القرعه ». و قوله علیه السلام :« القرعه سنّه» . و ذلک لأنّ السیره العقلائیه کالقرینه المتصله بهذه المطلقات تمنع عن انعقاد إطلاقاتها فی غیر ذلک الباب، و بذلک یُصبح العمل بالقرعه فی غیر مورد التنازع و التزاحم أمراً فارغاً عن الدلیل، لأنّ السیره مختصه بذلک الباب و الإطلاقات منزله علیها، فیکون الإقراع فی غیر هذا الإطار متوقّفاً علی الدلیل.(۱)

اقول: استشهاده بالایات والروایات علی کون القرعه اصلا عقلائیا فی غیر محله وذلک لنه من المحتمل ان عمل اهل الادیان بالقرعه لاجل انه کان مقررا ومؤسسا فی دیانتهم فلا یمکن ان یکون دلیلا علیها فلابد فی الاستدلال علی عقلائیه القرعه من الرجوع الی عموم العقلاء الذین لا علاقه لهم بالدین ولم نقف علی هذه الطریقه عند العقلاء حتی قوله تعالی (وَ إِنَّ یُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ* إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ* فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ).(۲) لم یعلم کونه طریقه عقلائیه فلعل الدین الذی یدینونه قرر لهم ذلک ویکفی هذا الاحتمال فی رد الاستشهاد بالایه المبارکه وعلیه فما ذکره صاحب الارشاد من کون الآیات و الروایات الوارده حولها إمضاءً لما بأیدیهم کماً و کیفاً مردود لعدم ثبوت ذلک .

۱- إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ج ۴، ص: ۵۲۵

۲- الصافّات

بل ان ما فی خبر محمد بن حکیم قلت له: إنّ القرعه تخطئ، و تصیب، قال:« کلّ ما حکم اللّه به فلیس بمخطئ ».(۱)دال علی ان القرعه حکم الله جل وعلا ولو کانت بحکم العقلاء لاخطءت واصابت .

وبذلک تعرف ما فی قوله(و من تتبع سیره العقلاء فی موارد القرعه یقف علی أنّهم یقارعون بشرط أمرین...الخ)فانها دعوی بلا دلیل .

الأمر الثانی: القرعه فی الکتاب العزیز

نقل القرآن الکریم حدیث القرعه فی موردین و بذلک یصبح الکتاب دلیلًا علی اصل صحّه القرعه فلو کانت القرعه أمراً منبوذاً لشجبها القرآن، و لا یقتصر علی مجرّد نقلها من بنی إسرائیل أو من الآخرین بلا نقد و لا ردّ، فانّ النقل بلا ردّ آیه امضائها من عند اللّه تعالی.

المورد الاول: المساهمه فی تعیین کفیل مریم علیها السلام یقول سبحانه: {ذلِکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُونَ}.(۲)

المورد الثانی: المساهمه فی تعیین من یُلقی فی البحر، یقول سبحانه: {وَ إِنَّ یُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ* إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ* فَساهَمَ فَکانَ مِنَ

۱- الوسائل: ۱۸۹/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۱.

۲- آل عمران: ۴۴.

الْمُدْحَضِينَ}.(۱) و المساهمه فی الآیه بمعنی المقارعه مأخوذه من إلقاء السهام، و» الدحض «الزلق و یطلق علی السقوط.

و قد جاءت القصه أیضاً فی سوره القلم من دون إشاره إلی المساهمه، قال سبحانه: (وَ لا تَکُنْ کَصاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نادی وَ هُوَ مَکْظُومٌ* لَوْ لا أَنْ تَدارَکَهُ نِعْمَهٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَراءِ وَ هُوَ مَذْمُومٌ).(۲)

الأمر الثالث: القرعه فی السنّه الشریفه

اشاره

وردت القرعه فی السنّه الشریفه و فیها روایات بصدد إعطاء الضابطه الکلیه، کما فیها روایات خاصه لموارد معینه، و إلیک بیان کلتا الطائفتین:

الروایات العامّه فی القرعه

اشاره

۱- روی الصدوق باسناد صحیح عن أبی جعفر علیه السلام قال: أوّل من سُوهِمَ علیه مریم بنت عمران، و هو قول اللّه عزّ و جلّ: {وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ} و السهام ستّه؛ ثمّ استهموا فی یونس لمّا رکب مع القوم فوقفت السفینه فی اللّجه، فاستهموا فوقع علی یونس ثلاث مرّات، قال: فمضی یونس إلی صدر السفینه، فإذا الحوت فاتح فاه فرمی نفسه؛ ثمّ کان عند عبد المطلب تسعه بنین فنذر فی العاشر إن رزقه

۱- الصافّات: ۱۴۱۱۳۹.

۲- القلم: ۴۸ ۴۹.

اللّه غلاماً أن يذبحه، فلمّا ولد عبد اللّه لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول اللّه) صلى الله عليه و آله و سلم (فى صلبه، فجاء بعشر من الإبل فساهم عليها و على عبد اللّه، فخرجت السهام على عبد اللّه، فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبد اللّه و يزيد عشراً، فلمّا أن خرجت مائه خرجت السهام على الإبل، فقال عبد المطلب: ما أنصفتُ ربى، فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت على الإبل فقال: الآن علمت أنّ ربّى قد رضى، فنحرها.(۱)

۲- عن سيّابه و إبراهيم بن عمر جميعاً، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثه، قال:« يقرع بينهم، فمن أصابه القرعه أُعتق، قال: و القرعه سنّه ».(۲)فانها وان وردت فى مورد خاص الا ان قوله (ع) «والقرعه سنّه»دليل على عمومها .

۳- عن أبى جعفر عليه السلام قال: بعث رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم عليّاً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدّثنى بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول اللّه أتانى قوم قد تبايعوا جاريه، فوطأها جميعهم فى طهر واحد، فولدت غلاماً فاحتجوا فيه، كلّهم يدّعيه، فأسهمت بينهم، فجعلته للّذى خرج سهمه و ضمّنته نصيبهم، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم : ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه، إلّا خرج

۱- الوسائل: ۱۸۹/ ۱۸، باب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۱۲.

۲- الوسائل: ۱۸۷/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۲.

سهم المحقّ .(۱) و رواه الصدوق هكذا:« ليس من قوم تقارعوا ... »(۲) ثمّ ذكر بقيه الحديث كما فى الوسائل.

قيل: و لعلّ الأوّل أصحّ، لأنّ التقارع فرع التنازع، و لعلّه سقط من قلمه.

قلت: هذا ادعاء بلا دليل ولا شاهد له .

۴. روى محمد بن حكيم (حكم) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شى ء فقال لى:« كلّ مجهول ففيه القرعه »قلت له: إنّ القرعه تخطئ، و تصيب، قال:« كلّ ما حكم اللّه به فليس بمخطئ »(۳)، و سند الصدوق الى محمد بن حكيم صحيح .

ثمّ إنّ المراد من الموصول فى قوله:« كل ما حكم اللّه فليس بمخطئ »هو حكمه سبحانه بإعمال القرعه، فهو بما انّه ذو مصلحه تامه مصيب ليس بمخطئ ، لا أن المراد هو نفس القرعه و المساهمه وانها بنفسها مصيبه للواقع ، كما قيل هو الظاهر من مرسله الصدوق الاتيه الا انه يمكن ارجاعها لما ذكرناه من المعنى .

۱- الوسائل: ۱۸/ ۱۸۸، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۵ و ۶.
۲- الوسائل: ۱۸/ ۱۸۸، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۵ و ۶.
۳- الوسائل: ۱۸/ ۱۸۹، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۱۱.

۵- مرسله الصدوق، قال: قال الصادق علیه السلام :« ما تنازع قوم ففوّضوا أمرهم إلی اللّه عزّ و جلّ، إلّا خرج سهم المحق».(۱)

۶- روی الصدوق أیضاً: أیُّ قضیه أعدل من القرعه إذا فوِّض الأمر إلی اللّه، أ لیس اللّه یقول {فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ}(۲) و قد رواهما الصدوق بصوره حدیث واحد، و الظاهر انهما حدیثان.

۷. روی منصور بن حازم، قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام عن مسأله: فقال هذه تخرج بالقرعه ثمّ قال: فأی قضیه أعدل من القرعه إذا فوّضوا أمرهم إلی اللّه عزّ و جلّ، أ لیس اللّه یقول {فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ}؟(۳).

۸- مرسله الشیخ فی النهایه قال: روی عن أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام و عن غیره من آبائه و أبنائه علیهم السلام من قولهم:کلّ مجهول ففیه القرعه. فقلت له: إنّ القرعه تخطئ و تصیب، فقال: کلّ ما حکم اللّه به فلیس بمخطئ .(۴) و هو نفس الحدیث الماضی تحت الرقم۴.

ص:۲۱۹

۱- الوسائل: ۱۹۰/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۳.
۲- الوسائل: ۱۹۰/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۳.
۳- الوسائل: ۱۹۱/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۷.
۴- الوسائل: ۱۹۱/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۸.

۹- مرسله العیّاشی فی تفسیره عن الثّمالی، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث یونس علیه السلام قال: فساهمهم فوقعت السّهام علیه، فجرت السنّه: أنّ السّهام إذا کانت ثلاث مرّات أنّها لا تخطئ، فألقی نفسه، فالتقمه الحوت .(۱)

۱۰- ما رواه العبّاس بن هلال، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: ذکر أنّ ابن أبی لیلی و ابن شبرمه دخلا المسجد الحرام، فأتیا محمّد بن علیّ علیه السلام فقال لهما: بما تقضیان؟ فقالا: بکتاب اللّه و السنّه، قال: فما لم تجداه فی الکتاب و السنّه؟ قالا: نجتهد رأینا، قال: رأیکما أنتما؟! فما تقولان فی امرأه و جاریتها کانتا ترضعان صبیّین فی بیت، فسقط علیهما فماتتا، و سلم الصبیّان ؟ قالا: القافه، قال:« القافه یتجهّم منه لهما »، و فی بعض النسخ القافه یلحقهما بهما (قالا: فأخبرنا، قال: لا . قال ابن داود مولی له: جعلت فداک قد بلغنی: أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال: ما من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه عزّ و جلّ و ألقوا سهامهم، إلّا خرج السّهم الأصوب فسکت.(۲)

۱۱- عن إسحاق العرزمی قال: سئل و أنا عنده یعنی: أبا عبد اللّه علیه السلام عن مولود ولد و لیس بذکر و لا أُنثی، و لیس له إلّا دبر، کیف یورث؟ قال: یجلس الإمام علیه السلام و یجلس معه ناس، فیدعوا اللّه، و

۱- الوسائل: ۱۹۲/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۲۲.

۲- الوسائل: ۵۹۳/ ۱۷، الباب ۴ من أبواب میراث الغرقی، الحدیث ۴.

يجيل السّهام على أىّ ميراث يورّثه، ميراث الذّكر أو ميراث الأنثى؟ فأىّ ذلك خرج ورثه عليه ثمّ قال: و أىّ قضيّه أعدل من قضيّه يجال عليها بالسّهام، إنّ اللّه تبارك و تعالى يقول: {فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ}.(۱) و رواه ثعلبه بن ميمون، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السلام .كما رواه عبد اللّه بن مسكان، عن أبى عبد اللّه عليه السلام .اقول: و الجميع روايه واحده و إن جاءت فى الوسائل بصوره روايات متعدّده.

هذه هى الروايات العامه و فيها كفايه، و قد نقلها صاحب الوسائل فى الأبواب التى أشرنا إليها، و إليك ما رواه المحدّث النورى فى مستدركه.

۱۲- مرسله دعائم الإسلام: عن أمير المؤمنين و أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهم السلام أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعه فيما أشكل.(۲) و الظاهر أنّ الحديث منقول بالمعنى، و أنّ الراوى انتزع هذا المفهوم من حكمهم بالقرعه فى موارد مختلفه.

۱- الوسائل: ۱۷ /۵۷۹ ۵۸۰، الباب ۴ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ۱، ۳ و ۴. و سيوافيك نقل هذه الروايه فى ضمن الأخبار الخاصّه، و الداعى إلى النقل هنا هو الذيل و هناك هو الصدر.

۲- مستدرك الوسائل: ۱۷ /۳۷۳، كتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۱.

۱۳- قال أبو عبد اللّه علیه السلام : و أیّ حکم فی الملتبس أثبت من القرعه؟ أ لیس هو التفویض إلی اللّه جلّ ذکره؟! .(۱)

۱۴- روی فی فقه الرضا: و کلّ ما لا یتهیأ الإشهاد علیه، فإنّ الحقّ فیه أنّ یستعمل القرعه. و قد روی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: فأیّ قضیّه أعدل من القرعه إذا فوّض الأمر إلی اللّه؟! (۲).

۱۵- روی أحمد بن محمّد بن عیسی بسنده إلی عبد الرحیم قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: إنّ علیّاً علیه السلام کان إذا ورد علیه أمر لم یجئ فیه کتاب و لم تجر به سنّه، رجم فیه یعنی ساهم فأصاب ثمّ قال: یا عبد الرحیم و تلک من المعضلات «.(۳) هذه هی الروایات العامه التی یستفاد منها انّ القرعه قاعده عامه.

دعوی اختصاص القرعه فی موارد التنازع والتزاحم

قیل:(ان هذه الروایات العامه التی یستفاد منها انّ القرعه قاعده عامه انما هی فی مورد التنازع و التزاحم و یدل علی ذلک التعابیر التالیه الوارده فیها:

أ: تنازعوا .

۱- مستدرک الوسائل: ۳۷۴/ ۱۷، الباب ۱۱ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۲ و ۴.

۲- مستدرک الوسائل: ۳۷۴/ ۱۷، الباب ۱۱ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۲ و ۴.

۳- مستدرک الوسائل: ۳۷۸/ ۱۷، الباب ۱۱ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۴.

ب: فوّضوا .

ج: سهم المحق .

د: السهم الأصوب .

و كلّها ظاهره فی التنازع، و بهـذه التعابیر یقیـد ما ظاهره الإطلاق مثل ما رواه محمد بن حکیم قال: سألت أبا الحسن علیه السـلام عن شی ء، فقال لی: «کلّ مجهول ففیه القرعه ».(۱) و لعلّ المراد من شی ء فی السؤال ما فیه التنازع أو التزاحم)(۲).

ثم ذکر صـاحب القیل (و بـذلک یظهر ما نقلناه عن الـدعائم انّهم أوجبوا الحکم بالقرعه فیما أشـکل.(۳) فلعـلّ المراد من قوله:« فیما أشکل »ما أشکل لأجل التنازع و التزاحم، کما یظهر أیضاً مفاد ما نقلناه عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبی جعفر من أنّ علیّاً کان إذا ورد علیه أمر لم یجئ فیه

ص:۲۲۳

۱- تقدّم برقم ۴.

۲- إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ج ۴، ص: ۵۳۳

۳- تقدّم برقم ۱۲.

کتاب، و لم تجر فیه سنّه، رجم فیه« یعنی ساهم ».(۱) فالمراد الموضوعات التی لم یرد فی علاج الشبهه فیها شی ء من الکتاب و السنّه.

فهذه الأحادیث الثلاثه التی توهم الإطلاق تقید بما تضافر من أنّ موضعها هو التشاح.

نعم ورد فی الکتب الفقهیه من« أنّ القرعه لکلّ أمر مشتبه أو مشکل »فلم نجد لهما مصدراً. نعم عقد البخاری فی صحیحه باباً فی کتاب الشهادات أسماه« باب القرعه فی المشکلات ».(۲) و لم ینقل فی ذلک الباب حدیثاً بهذا اللفظ، بل ذکر قضایا جزئیه)(۳).

الجواب علی هذا الادعاء

اقول: ورود بعض الروایات فی مورد معین لا یوجب تخصیص العام بتلک الموارد فعموم قوله(ع) کل مجهول.. یعم کل مجهول سواء کان من موارد التنازع اوالتزاحم ام لم یکن وهذا امر بدیهی لا یختلف فیه اثنان وعلی فرض الشک فاصاله العموم هی المحکمه .

ص:۲۲۴

۱- تقدّم برقم ۱۵.

۲- صحیح البخاری: ۱۸۱/ ۳، کتاب الشهادات.

۳- إرشادالعقول الی مباحث الأصول، ج ۴، ص: ۵۳۳

مضافا الى ورود بعض الروایات التی لا تختص بموارد التنازع و لا تزاحم الحقوق فعن محمد بن عیسی، عن الرجل علیه السلام أنّه سُئِل عن رجل نظر إلی راع نزا علی شاه؟ قال: إن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم یعرفها قسّمها نصفین أبداً، حتی یقع السهم بها، فتذبح و تحرق، و قد نجت سائرها .(۱) و هذا الحدیث عام و لا یختص بموارد التنازع و لا تزاحم الحقوق.

فان قلت: ان الروایه وارده علی خلاف القاعده المقتضیه للاجتناب عن الجمیع، و لعلّ الاکتفاء بالقرعه، لأجل أنّ ترک الجمیع مستلزم للضرر الهائل، و علی ذلک فالروایه مختصه بموردها لا نتعدی عنها إلی غیرها.

قلت: مدلول الروایه مصداق من مصادیق عموم «کل مجهول ففیه القرعه» والروایه وان کانت وارده علی خلاف القاعده المقتضیه للاجتناب عن الجمیع الا ان تلک القاعده هی الاصل والمرجع لولا الدلیل ولا یصار الی القاعده مع وجود الدلیل ، واما قوله «ولعل الاکتفاء..»فاحتمال فی قبال الدلیل.

الروایات الخاصه

اشاره

قد ورد إعمال القرعه فی موارد خاصه، و هی علی طوائف، نذکر من کلّ طائفه حدیثاً أو حدیثین.

ص:۲۲۵

۱- الوسائل: ۱۶/ ۳۵۸، الباب ۳۰ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحدیث ۱.

الطائفه الأولی: القرعه عند تعارض البیّنتین

۱۶- عن عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:« کان علیّ علیه السلام إذا أتاه رجلان(یختصمان) بشهود، عدلهم سواء و عددهم، أقرع بینهم علی أیّهما تصیر الیمین، و کان یقول: اللّهمّ ربّ السّماوات السّبع(و ربّ الأرضین السّبع)أیّهم کان له الحقّ فأدّه إلیه».

ثمّ یجعل الحقّ للّذی یصیر علیه الیمین إذا حلف.(۱)

۱۷- عن داود بن سرحان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی شاهدین شهدا علی أمر واحد، و جاء آخران فشهدا علی غیر الذی شهدا علیه(شهد الأوّلان)و اختلفوا قال:« یقرع بینهم، فأیّهم قرع علیه الیمین و هو أولی بالقضاء ».(۲)

الطائفه الثانیه: القرعه فیما لو اشتبه الولد

۱- الوسائل: ۱۸/ ۱۸۳، الباب ۱۲ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۵ و ۶. و لاحظ ما یرجع إلی هذه الطائفه الوسائل: الباب ۱۲ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۷ و ۸ و ۱۱ و ۱۲.

۲- الوسائل: ۱۸/ ۱۸۳، الباب ۱۲ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۵ و ۶. و لاحظ ما یرجع إلی هذه الطائفه الوسائل: الباب ۱۲ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۷ و ۸ و ۱۱ و ۱۲.

۱۸- عن الحلبی، عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قال:« إذا وقع الحرّ و العبـد و المشـرک علی امرأه فی طهر واحـد و ادّعوا الولد، أُقرع بینهم، و کان الولد للّذی یُقرع »(۱).

۱۹- عن معـاویه بن عمّـار، عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قـال:«إذا وطـأ رجلاـن أو ثلاثه جاریه فی طهر واحـد فولـدت، فادّعوه جمیعاً، أقرع الوالی بینهم، فمن قُرع، کان الولـد ولـده، و یردّ قیمه الولـد علی صاحب الجاریه ».(۲) و لاـ یخفی انّ العمل بالقرعه کمـا مرّ فیمـا لو اسـتعصت الحلول، و أمّا لو تمکّن بطریق آخر معرفه ذلک، کإجراء الاختبارات الطبیّه لمعرفه فصـیله دم المولود کی یتم علی ضوئه إلحاقه بالأب الذی ولد منه، تنتفی حینئذ الحاجه إلی القرعه.

الطائفه الثالثه: نذر عتق أوّل عبد یملکه

۱- الوسائل: ۱۸۷/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحـدیث ۱. و لاحـظ أیضاً الوسائل: الجزء ۱۴، الباب ۵۷ من أبواب نکاح العبیـد و الإماء، الحدیث ۲ و ۳ و ۵. و أیضـاً الوسائل الجزء ۱۷، الباب ۱۰ من أبواب میراث ولـد الملاعنه، الحدیث ۱؛ و المستدرک، الجزء ۱۷، الباب ۱۱ من کیفیه الحکم، الحدیث ۱۵.

۲- الوسائل: ۱۸۷/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۴.

۲۰- عن عبید اللّه بن علیّ الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل قال: أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث سبعه جمیعاً، قال: یقرع بینهم و یعتق الذی خرج سهمه .(۱)

۲۱- عن عبد اللّه بن سلیمان، قال: سألته عن رجل، قال: أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فلم یلبث أن ملک ستّه، أیّهم یعتق؟ قال: یقرع بینهم، ثمّ یعتق واحداً .(۲)

الطائفه الرابعه: الإیصاء بعتق ثُلث ممالیکه

۲۲. عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الرجل یکون له المملوکون فیوصی بعتق ثلثهم، فقال: کان علی علیه السلام یسهم بینهم .(۳)

۲۳- و روی محمد بن مروان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إنّ أبی ترک ستّین مملوکاً، فأقرعت بینهم، فأخرجت عشرین، فأعتقتهم .(۴)

۱- الوسائل: ۱۹۰/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب کیفیه الحکم، الحدیث ۱۵.

۲- الوسائل: ۵۹/ ۱۶، الباب ۵۷ من کتاب العتق، الحدیث ۲.

۳- الوسائل: ۶۵/ ۱۶، الباب ۶۵ من أبواب العتق، الحدیث ۱ و ۲. و لاحظ سنن الترمذی: ۶۴۰/ ۳، و مسند أحمد: ۴۲۶/ ۴، و سنن ابن ماجه: ۵۹/ ۲.

۴- الوسائل: ۶۵/ ۱۶، الباب ۶۵ من أبواب العتق، الحدیث ۱ و ۲. و لاحظ سنن الترمذی: ۶۴۰/ ۳، و مسند أحمد: ۴۲۶/ ۴، و سنن ابن ماجه: ۵۹/ ۲.

الطائفه الخامسه: فی اشتباه الحرّ بالمملوک

۲۴. عن المختار، قال: دخل أبو حنيفه على أبی عبد اللّه عليه السلام فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام : ما تقول فی بيت سقط على قوم، فبقی منهم صبيّان أحدهما حرّ و الآخر مملوک لصاحبه، فلم يُعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبو حنيفه: يعتق نصف هذا و نصف هذا.

فقال أبو عبد اللّه عليه السلام : ليس كذلك، و لكنّه يقرع بينهما، فمن أصابته القرعه فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى هذا (۱).

۲۵- عن حمّاد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن فی قوم انهدمت عليهم دارهم، و بقی صبيّان، أحدهما حرّ و الآخر مملوک، فأسهم أمير المؤمنين عليه السلام بينهما، فخرج السّهم على أحدهما فجعل له المال، و أعتق الآخر.(۲)

الطائفه السادسه: فی ميراث الخنثى المشكل

۱- الوسائل: ۱۸۸/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۷.

۲- الوسائل: ۱۸۹/ ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۸. و انظر أيضاً الوسائل: ۳۷/ ۱۶، الباب ۲۴ من أبواب العتق، الحديث ۱؛ و الجزء ۱۳، الباب ۴۳ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ۱؛ و الجزء ۱۷، الباب ۴ من أبواب ميراث الغرقى، الحديث ۵.

۲۶- روی إسحاق العزرمی، قال: سئل و أنا عنده یعنی أبا عبد اللّه علیه السلام عن مولود ولد و لیس بذکر و لا أَنثی، و لیس له إلّا دبر کیف یورّث؟ قال:» یجلس الإمام علیه السلام و یجلس معه ناس فیدعو اللّه و یجیل السهام علی أیّ میراث یورثه، میراث الذکر أو میراث الأُنثی؟ فأی ذلک خرج ورثه علیه ثمّ قال: و أیّ قضیّه أعدل من قضیّه یجال علیها بالسّهام، إنّ اللّه تبارک و تعالی یقول: {فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ}.(۱)

۲۷- عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن مولود لیس له ما للرّجال و لا له ما للنّساء؟ قال: یقرع علیه الإمام أو المقرع، یکتب علی سهم عبد اللّه، و علی سهم أمه اللّه، ثمّ یقول الإمام أو المقرع: اللّهمّ أنت اللّه لا إله إلّا أنت عالم الغیب و الشّهاده، أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون، بیّن لنا أمر هذا المولود کیف ... ثمّ تجال السهام علی ما خرج ورّث علیه .(۲)

الروایات المتفرّقه

۱- الوسائل: ۵۷۹/ ۱۷، الباب ۴ من أبواب میراث الخنثی، الحدیث ۱ و ۲. و انظر ذلک الباب أیضاً الحدیث ۳، ۴.

۲- الوسائل: ۵۷۹/ ۱۷، الباب ۴ من أبواب میراث الخنثی، الحدیث ۱ و ۲. و انظر ذلک الباب أیضاً الحدیث ۳، ۴.

و ثمه روايات فى موضوعات مختلفه لا تدخل تحت عنوان واحد، نشير إلى قسم منها:

۲۸- انّ النبى إذا كان سافر أقرع بين نسائه.(۱)

۲۹- انّ رسول اللّه (صلى الله عليه و آله و سلم) ساهم قريشاً فى بناء البيت، فصار لرسول اللّه (صلى الله عليه و آله و سلم) من باب الكعبه إلى النصف، ما بين الركن اليمانى إلى الحجر الأسود.(۲)

۳۰- انّ اللّه تبارك و تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام انّ بعض أصحابك ينمّ بك فاحذره، فأمر اللّه سبحانه بالإقراع.(۳)

۳۱- أتى علياً عليه السلام من أصفهان مال فقسّمه، فوجد فيه رغيفاً، فكسّره سبع كُسر، ثمّ جعل على كلّ جزء منه كسره، ثمّ دعا أُمراء الأسباع فأقرع بينهم.(۴)

۳۲- أقرع رسول اللّه(صلى الله عليه و آله و سلم)بين أهل الصفه للبعث إلى غزوه ذات السلاسل.(۵) ۳۳- أخرج البخارى عن أبى هريره أنّ رسول

۱- سنن ابن ماجه: ۵۹/ ۲، باب القضاء بالقرعه.

۲- المستدرك: ۳۷۶/ ۱۷، الباب ۱۱ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۱۰.

۳- المستدرك: ۳۷۵/ ۱۷، الباب ۱۱ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ۵.

۴- الوسائل: ۱۱، الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۱۳.

۵- إرشاد المفيد: ۱۶۲، ضمن سلسله مؤلّفات المفيد.

اللّه(صلی الله علیه و آله و سلم) قال: لو یعلم الناس ما فی النداء و الصف الأوّل ثمّ لم یجدوا إلّا أن یَسْتَهِمُوا علیه لاستَهَمُوا.(۱)

الأمر الرابع: فی تحدید مفاد أدلّه القرعه

اشاره

ادعی صاحب کتاب ارشاد العقول «ان الإمعان فی السیره العقلائیه فی القرعه و ما ورد حولها من الروایات یُشرف الفقیه علی أنّ موضوع القرعه لا ـ یتجاوز عن مورد التنازع و التزاحم، فإذا استعصت الحلول علی العقلاء فی أمر، یتشبّثون بالقرعه، لأنّها حل وسط یرضی به کافه الأطراف المتنازعه، و هذه السیره تکون کالقرینه المنفصله علی صرف الإطلاقات علی فرض وجودها فی أدلّه القرعه إلی موضع التنازع و التزاحم.

هذا حول السیره، و أمّا العناوین الوارده فیها فلا تتجاوز عن خمسه، و الجمیع ناظر إلی مورد التعارض و التزاحم إمّا بالتصریح، أو بإمعان النظر فی مورده، و إلیک هذه العناوین:

۱. القرعه سنّه ۲. کلّ مجهول ففیه القرعه ۳. انّهم أوجبوا الحکم بالقرعه فیما أشکل ۴. کلّ ما لا یتهیّأ الإشهاد علیه ۵. أمر لم یجئ فیه کتاب و لم تجر به سنّه الحدیث ۲ الحدیث ۴ الحدیث ۱۲ الحدیث ۱۴ الحدیث ۱۵

۱- صحیح البخاری: ۱۸۲/ ۳، کتاب الشهادات، الباب ۳۰.

أمّا العنوان الأوّل، فإنّه و إن دلّ على أنّها سنّه، لكنّها سنّه فى المورد الذى وردت القرعه فيه، أعنى: ما إذا نذر أن يعتق أوّل مملوك يملكه فورث أكثر من واحد، فإنّ المورد من قبيل التزاحم بين العبيد الثلاثه.

و أمّا الثانى، فانّ ظاهره و إن كان يعطى جواز إعمال القرعه فى كلّ مجهول، لكنّه اقترن بلفظه«شى ء »فى صدر الحديث، و هو يصلح أن يكون قرينه على التخصيص، و ليس هذا من قبيل كون المورد مخصصاً، بل من قبيل احتفاف المطلق بما يصلح للقرينيه، و هو» الشى ء «و الذى يحتمل أن يراد منه شى ء خاص و هو التنازع و معه لا يعبأ بالمطلق.

و أمّا العنوان الثالث، فقد رواه دعائم الإسلام على نحو يظهر انّه عباره منتزعه من عده أقضيه، قال: عن أمير المؤمنين و أبى جعفر و أبى عبد اللّه) عليهم السلام (أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعه فيما أشكل. و هو ظاهر فى أنّ التعبير للراوى لا للإمام.

و أمّا الرابع، فهو ظاهر فى مورد التنازع على أنّ العنوان لفقه الرضا، و هو يصلح للتأييد لا للاحتجاج.

و أمّا العنوان الخامس، فهو راجع إلى أقضيه الإمام على) عليه السلام (، و فى الوقت نفسه لا صله له بالشبهه الحكميه، لأنّ وظيفه الإمام بيان حكمها فينحصر بالشبهات الموضوعيه، و لا يبعد حملها على صوره التنازع.

ص:٢٣٣

و نركّز فى الختام على أنّه لم يرد عنوان» المشتبه «و لا» المشكل «و لا» الملتبس «فى عناوين الباب، و إنّما الوارد هو ما ذكرناه.

و بما انّك وقفت على حصيله الروايات و اختصاصها بالتنازع لا نطيل البحث فى هذه العناوين، و ممّا يؤيد اختصاصها بالتنازع عمل الأصحاب بالقرعه فى الموارد التى لا ـ تخرج عن إطار التعارض و التزاحم، إلّا مورد واحد و هو اشتباه الشاه المنكوحه بغيرها.

١. باب قسمه الأعيان المشتركه.

٢. باب تزاحم المدّعيين عند القاضى.

٣. باب قسمه الليالى بين الزوجات.

۴. باب تداعى الرجلين أو أكثر ولداً.

۵. باب تعارض البيّنتين.

۶. توريث الخنثى المشكل.

٧. توريث المشتبهين فى تقدّم موت أحدهما.

٨. باب الوصايا المتعدّده إذا لم يف الثلث بها.

٩. باب إذا أوصى بعتق عبيده و لم يف الثلث بها بالخصوص.

ص:٢٣۴

۱۰. باب اشتباه الشاه المنکوحه بغیرها »(۱) .

اقول: ورود بعض الروایات فی مورد معین لا یوجب تخصیص العام بتلک الموارد فعموم قوله(ع) کل مجهول.. یعم کل مجهول سواء کـان من موارد التنـازع اوالتزاحم ام لم یکن وهـذا امر بـدیهی لاـیختلف فیه اثنـان وعلی فرض الشـک فاصـاله العموم هی المحکمه .

مضافا الی ورود بعض الروایات التی لا تختص بموارد التنازع و لا تزاحم الحقوق فعن محمد بن عیسـی، عن الرجل علیه السـلام أنّه سُـئِل عن رجل نظر إلی راع نزا علی شاه؟ قال: إن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم یعرفها قسّمها نصفین أبداً، حتی یقع السهم بها، فتذبح و تحرق، و قد نجت سائرها .(۲) و هذا الحدیث عام و لا یختص بموارد التنازع و لا تزاحم الحقوق.

فـان قلت: ان الروایه وارده علی خلاف القاعـده المقتضـیه للاجتناب عن الجمیع، و لعلّ الاکتفاء بالقرعه، لأجل أنّ ترک الجمیع مستلزم للضرر الهائل، و علی ذلک فالروایه مختصه بموردها لا نتعدی عنها إلی غیرها.

قلـت: مـدلول الروایـه مصـداق مـن مصـادیق عمـوم «کـل مجهـول ففیه القرعه» والروایه وان کـانت وارده علی خلاـف القاعـده المقتضیه للاجتناب عن الجمیع الا ان تلک القاعده هی الاصل والمرجع لولا الدلیل ولا یصار الی

۱- إرشادالعقول الی مباحث الأصول، ج ۴، ص: ۵۳۶

۲- الوسائل: ۳۵۸/ ۱۶، الباب ۳۰ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحدیث ۱.

القاعده مع وجود الدليل ، واما قوله «ولعل الاكتفاء..»فاحتمال فی قبال الدليل.

اختصاص قاعده القرعه بالمجهول المطلق

اقول: ويشـهد لاختصـاص ادله القرعه بـالمجهول المطلق الـذی لا يعلم حكمه الواقعی ولا الظاهری هو ظهور ادلتها بهـذا المعنی وانصـرافها الی هـذا المعنی بل ولا يحتمل عرفا غيره كما اوضـح ذلك المحقق الخوئی (والّـذی يسـتفاد – من مجموع الروايات الواردهفی القرعهوموارِدها – أنهاجعلت فی كل موردلايعلم حكمه الواقعی ولا الظاهری. وهذاالمعنی هوالمرادمن لفظ المشكل فی قولهم: «إن القرعهلكل امرمشـكل» وإن لم نعثرعلی روايه بهـذا اللفظ ، وهو المراد أيضاً من لفظ المشـكل المذكور فی متون الكتب الفقهيه ، فان المراد – من قولهم:

هومشكل أوفيه إشكال - عدم العلم بالحكم الواقعی،وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهری لجههمن الجهات،لاعدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقعی فقط،إذ الإشكال بهذا المعنی موجود فی جميع الأحكام الفقهيه ، سوی القطعيات.

وبالجمله ، مورد القرعه نظراً إلی مورد الروايات الوارده فيها هو اشـتباه الحكم الواقعی والظاهری،فالمراد - من المجهول فی قوله عليه السلام فی

ص:۲۳۶

روایه: «کل مجهول ففیه القرعه» - هوالمجهول المطلق (أی المجهول من حیث الحکم الواقعی والظاهری)(۱).

الأمر الخامس عدم ورود التخصیص علی القرعه

اشاره

قد اشـتهر بین الأصـحاب انّ عمومات القرعه، لأجل کثره ورود التخصـیص علیها لا یعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم، و هذا ما یقف علیه المتتبع فی غضون أبواب خصوصاً فی کتب الشهیدین.

اشکال الشیخ الاعظم ره : وقد اورد هذا الاشکال الشیخ الاعظم فی رسائله فقال قدس سره: لکن ذکر فی محلّه أنّ أدلّه القرعه لا یعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم.(۲)

اقول : الا انک قد عرفت عدم ثبوت کثره التخصیص فیها الموجبه لوهنها وذلک لما ذکرنا من ظهور ادلهالقرعه بالمجهول المطلق الذی لا یعلم حکمه الواقعی ولا الظاهری وانصرافها الی هذا المعنی وانه لا یحتمل عرفا غیره وبذلک یندفع اشکال الشیخ الاعظم بحذافیره من ان کثره التخصیص فی أدلهالقرعه یوجب وهنها .

۱- مصباح الأصول،ج ۳،صفحه ۳۴۲

۲- فرائد الأصول، ج ۳، ص: ۳۸۷

فـالحقّ انّ عمومات القرعه صالحه للاحتجاج فی موردها و لا یحتاج العمل بها إلی شـی ء، و توضـیحا لـذلک نقول: أنّ من زعم ورود التخصیص علیها جعل موضوعها کل« مجهول» أو« مشتبه» أو« ملتبس » من أوّل الطهاره إلی آخر الدیات.

ثمّ رأی أنّ أکثر الموارد لا یعمل فیها بالقرعه بل یرجع فیها إلی القواعـد الأُخری فخرج بالنتیجه التالیه: انّ عمومات القرعه لأجل کثره التخصـیص لا یعمل بها إلّا بعـد عمل الأصـحاب، و أمّا علی ما قلناه من اختصاصـها بالمجهول المطلق الـذی لا یعلم حکمه الواقعی ولا الظاهری فلم یرد علیه أی تخصیص، و لذلک یکون العمل بالأُصول العملیه مقابل القرعه عملًا بالحاکم أو الوارد، لما عرفت من أنّ القرعه فی المجهول الـذی لاـ حـلّ له سوی الالتجـاء إلی القرعه، و أمّـا إذا کان هناک حلول من الشـرع بأصل من الأُصول فأدلّه القرعه فاقده لموضوعها.

جواب المحقق الخوئی علی اشکال کثره التخصیص

واورد علی اشـکال کثره التخصـیص الذی ورد فی رسائل الشـیخ الاعظم المحقق الخوئی حیث قال قدس سـره :(وظهربماذکرناه أنه یقـدم الاستصـحاب علی القرعه تقـدم الوارد علی المورود، إذ بالاستصـحاب یحرز الحکم الظاهری، فلایبقی للقرعه موضوع بعد کون موضوعه الجهل

ص:۲۳۸

بالحكم الواقعی والظاهری علی ماذکرناه، بل يقدم علی القرعهأدنی أصل من الأصول كأصاله الطهاره وأصاله الحل وغيرهما مما ليس له نظر إلی الواقع ، بـل يعين الوظيفه الفعليه فی ظرف الشک فی الواقع ، إذ بعـد تعيين الوظيفه الظاهريه تنتفی القرعه بانتفاء موضوعه.

وظهر بمـا ذكرنـاه أيضـا أنه لاـ أسـاس لمـا هوالمعروف فی ألسـنتهم: من أن أدله القرعه قـد تخصـصت فی موارد كـثيره. وكثره التخصـيص صارت موجبه لوهنها ،فلايمكن الأخذ بها إلا فی موارد انجبر ضـعفها بعمل الأصحاب فيها. وذلک، لأن الموارد التی لم يعمل فيها بالقرعه إنما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهری فيها لجريان قاعده من القواعد الظاهريه، لا لأجل تخصيص أدلهالقرعه ،فلم تثبت كثره التخصيص فيها الموجبه لوهنها.

نعم قد يعمل بالقرعه فی بعض الموارد مع جريان القاعده الظاهريه، للنص الخاصّ الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء فی قطيع، فـانه ورد نصّ دال علی انه ينصـف القطيـع ويقرع. ثم يجعـل نصـفين ويقرع ، وهكـذا إلی أن يعين الموطـوء ، فيجتنب عنه دون الباقی. ولولا النص الخاصّ، لكان مقتضی القاعده هو الاحتياط والاجتناب عن الجميع.)(۱)

اختصاص القرعه بالشبهات الموضوعيه لا غير

وبمـا ذكرنا من ظهور ادلهالقرعه بهـذا المعنی وانصـرافها الی هـذا المعنی وانه لا يحتمل عرفا غيره يظهر اختصاص قاعـده القرعه بالشبهات الموضوعيه ولا تشمل الشبهات الحكميه مضافا الی ما قاله المحقق الخوئی قدس سره

ص:۲۳۹

۱- مصباح الأصول،ج ۳،صفحه ۳۴۳

حیث قال :(وتحصل مما ذکرناه عدم جواز الرجوع إلی القرعه فی الشبهات الحکمیه أصلا.

إذ المرجع فی جمیع الشبهات الحکمیه هی الأصول العملیه التی مفادها أحکام ظاهریه، فان الشبهه الحکمیه إن کانت لها حاله سابقه ، فالمرجع فیها هو الاستصحاب. وإلا فان کان الشک فی التکلیف، فیرجع إلی قاعده البراءه. وإن کان الشک فی المکلف به ، فلابدّ من الاحتیاط. وأما التخییر فی موارد دوران الأمر بین المحذورین، فهو داخل فی البراءه، إذ معنی التخییر البراءه عن الوجوب والحرمه علی ما ذکرناه فی محله.

فالمورد الوحید للقرعه هی الشبهات الموضوعیه التی لایعلم حکمها الواقعی. ولاتجری فیها قاعده من القواعد الظاهریه، کما إذا تداعی رجلان فی مال عند ثالث معترف بأنه لیس له ، ولم یکن له حاله سابقه، فانه لیس مورداً لقاعده الید ولا الاستصحاب ولا غیرهما من القواعد، فلابدّ من الرجوع إلی القرعه.)(۱).

فان قلت: لیس فی الانائین المشتبهین حکم واقعی ولاظاهری وانما تجری اصاله الاحتیاط وهی لیست حکما ظاهریا ولاواقعیا فلم لاتجری فیهما قاعده القرعه .

قلت: وجوب الاجتناب عنهما حکم عقلی طریقی وعلیه فالاناءان المشتبهان لیسا من المجهول المطلق حتی تشملهما قاعده القرعه .

لا اختصاص للقرعه بما له تعین واقعی

ص:۲۴۰

۱- مصباح الأصول،ج ۳،صفحه ۳۴۳

ذکر المحقق الخوئی: أن المستفاد من أدله القرعه اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن یکون له تعین. واشتبه علی المکلف، کما فی المثال المتقدم وهو:ما إذا تداعی رجلان فی مال عند ثالث معترف بأنه لیس له ، ویدل علیه قوله علیه السلام: «لیس من قوم فوضوا أمرهم إلی اللّه، ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق» وقوله علیه السلام فی ذیل روایه بعد قول الراوی: إن القرعه تخطئ وتصیب : «کل ماحکم اللّه به فلیس بمخطئ».

ولایرجع إلی القرعه فی مورد لاتعین له فی الواقع کما إذا طلق أحد إحدی زوجاته بلا قصد التعیین، بأن یقول إحدی زوجاتی طالق، فعلی القول بصحه هذا الطلاق لا یمکن الرجوع إلی القرعه، لتعیین المطلقه. هذا إذا لم یرد نصّ خاص، والا فلا مانع من الرجوع إلی القرعه لانه لا معنی للاجتهاد فی قبال النص، حتی لو کان المورد مما لیس له تعین واقعی کما ورد النص – فی رجل قال: أول مملوک أملکه فهو حر،فورث ثلاثه – أنه یقرع بینهم، فمن اصابه القرعه أعتق. (۱)

اقول: الصحیح عموم قاعده القرعه لکلا الموردین وذلک لدلاله القران الکریم علی ذلک،قال تعالی فی تعیین کفیل مریم علیها السلام : {ذٰلِکَ مِنْ أَنْبٰاءِ الْغَیْبِ نُوحِیهِ إِلَیْکَ وَ مٰا کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یُلْقُونَ أَقْلاٰمَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ وَ مٰا کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُونَ}.(۲) قال الطبرسی: فی الروایه دلاله علی أنّهم بلغوا فی التشاحّ علیها إلی حد الخصومه، و فی وقت التشاحّ

۱- مصباح الأصول،ج ۳،صفحه ۳۴۳

۲- آل عمران: ۴۴.

قولان: أحدهما حين ولادتها و حمل أَمّها إيّاها إلى الكنيسه، فتشاحّوا فی الذی يحضنها و يكفل تربيتها. و هذا قول الأكثر ، و قال بعضهم: كان ذلك وقت كبرها و عجز زكريا عن تربيتها.(۱)

اقول: وهذه الايه المباركه فيها دلاله على انهم تقارعوا فی مجهول ليس له واقع محفوظ، معلوم واقعاً و مجهول ظاهراً، و هذا يدلّ على أنّ القرعه لا تختص بما إذا كان له واقع معلوم، بل تستخدم فيما إذا لم يكن كذلك، لأجل تعيّن الحقّ فی واحد منهم، لعدم إمكان التقسيم بينهم أو قيام الجميع به.

الأمر السادس هل القرعه أماره أو أصل؟

قد عرفت أنّ القرعه يعمل بها فی موردين:

۱. إذا لم يكن واقع محفوظ معلوم للّه سبحانه و غير معلوم لنا.

۲. فيما إذا كان هناك واقع محفوظ عند اللّه غير معلوم لنا.

أمّا المورد الأوّل فلا موضوع للبحث عن الأماريه و الأصليه، بل تكون القرعه هناك أعذر الطرق، كما فی بعض الروايات، و إلى ذلك ينظر قول الشهيد فی قواعده: ثبت عندنا قولهم: كلّ أمر مجهول ففيه القرعه. و ذلك لأنّ فيها عند تساوی الحقوق و المصالح و وقوع التنازع، دفع للضغائن و

۱- مجمع البيان: ۲/ ۷۴۷ ط دار المعرفه.

الأحقاد، و الرضا بما جرت به الأقدار و قضاء الملک الجبّار.(۱) إنّما الکلام فی المورد الثانی کما فی اشتباه الحرّ بالعبد(۲)، فهل القرعه أمر فاصل للنزاع أو طریق إلی الواقع؟

أمّا عند العقلاء بناءً علی کون القرعه ثابته بالسیره العقلائیه فالظاهر انّها أداه لفصل الخلاف من دون إثاره حقد أو ضغینه، و أمّا الروایات فربما یستظهر منها کونه طریقاً إلی الواقع إذا کان العامل مؤمناً موحداً مفوّضاً أمره إلی اللّه، فهو سبحانه یوصله إلی الحقّ و یصدّه عن الخطأ و إلیه یشیر قوله: إلّا خرج سهم المحقّ ،أو السهم الأصوب ، و لا تترتب علی ذلک ثمره عملیه لکن الصحیح انها لتعیین الوظیفه العملیه ولا نظر لها الی الواقع حتی یقال باماریتها .

الأمر السابع: هل الإقراع وظیفه شخص خاص؟

إذا کانت القرعه لرفع التزاحم و التنازع فمن المتصدی للإقراع؟ فهل هو الإمام المعصوم کما هو اللائح من بعض الروایات؟، أو الأعم منه و من نائبه کما هو اللائح من النراقی فی عوائده؟ أو التفصیل بین ما إذا کان المورد متعیّناً فی الواقع کاشتباه الحرّ بالعبد و بین ما إذا لم یکن کذلک، فالأوّل من وظائف نائب الإمام، و الثانی یقوم به کلّ الناس؟

۱- القواعد: ۱۸۳، القاعده ۲۱۳.

۲- تقدم برقم ۲۴ و ۲۵.

و هناک وجه رابع و هو جواز قیام المتشاحّین بالقرعه بعد التصالح علیها وتکون موردا للالزام من جهه عقد الصلح لا القرعه إلّا إذا کان لفضّ الخصومه، فإنّ القضاء حسب الروایات من شؤون الإمام علیه السلام أو الجالس مجلسه کالنائب العام، فتکون القرعه مثل الحلف و إقامه البیّنه من الأُمور التی لها صله بالقضاء و الحکومه بین الشخصین و لا یقوم به إلّا نبیّ أو وصیّ نبیّ أو شقیّ علی ما فی الروایات.(۱) و هذا القول هو الأقوی، إذ لو کان مجری القرعه من قبیل التنازع و الخصومه، فکما أنّ فصلها عن طریق إقامه البیّنه أو الحلف بید الإمام أو المنصوب من قبله خصوصاً أو عموماً، فکذلک فصلها عن طریق القرعه، و لو لم یکن هنا روایه دالّه علی اختصاصها به، لکفی فی ذلک ما دلّ علی أنّ الحکومه من شؤون الإمام.

و أمّا إذا لم یکن کذلک، کما إذا اتفق أرباب الأراضی المشترکه بالتقسیم عن طریق القرعه، فلا وجه لاختصاصها بالإمام بعد وقوع عقد الصلح علیها.

و یؤید ذلک ما فی روایه معاویه بن عمّار، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا وطأ رجلان أو ثلاثه جاریه فی طهر واحد، فولدت، فادّعوه جمیعاً أقرع الوالی بینهم، فمن قرع کان الولد ولده .

ص:۲۴۴

۱- الوسائل: ۱۸/ ۷، الباب ۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

لانه لمّا كان المورد من قبيل التخاصم و فصل الخصومه جعل القرعه من وظائف الوالى.

نعم لو اتّفق المتنازعان على التصالح عن طريق القرعه من دون المراجعه إلى القاضى، جاز لهما، إذ لا يشترط فى التصالح سوى الرضا، و عدم تحريم الحلال، و تحليل الحرام لقوله صلى الله عليه و آله و سلم : الصلح جائز بين المسلمين، إلّا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالًا .(۱)

هذا هو الأصل، و قد يخرج عنه بدليل دال على أنّ الإذن لغيره أيضاً من إجماع أو غيره، كما فى قرعه الشاه المنكوحه، و اقتراع المدرس لتقديم بعض المتعلّمين، و الزوج للزوجات كما ذكر ذلك النراقى .

ثمّ قال: إنّ صاحب الوافى من متأخّرى المتأخّرين جمع بين ما دلّ على اختصاص القرعه بالإمام و بين ما يدلّ على العموم بحمل الأوّل، على ما إذا كان العمل فيما يقرع عليه متعيّناً فى الواقع، و الثانى على ما لم يكن متعيّناً و أريد التعيّن بالقرعه، ثمّ أورد عليه بأنّه جمع بلا شاهد.(۲)

۱- الوسائل: ۱۶۴/ ۱۳، الباب ۳ من أبواب الصلح، الحديث ۲.

۲- عوائد الأيام: ۲۲۸.

اقول: والامر کما قال کما هو صریح صحیح عبید اللّه الحلبیّ، عن الصّادق (علیه السلام) «فی رجل قال: أوّل مملوک أملکه فهو حرّ، فورث سبعه جمیعا، قال: یقرع بینهم و یعتق الذی خرج سهمه»(۱).

وصحیح محمّد بن مسلم سألت أبا جعفر (علیه السلام) «عن رجل یکون له المملوکون فیوصی بعتق ثلثهم، قال: کان علیّ (علیه السلام) یسهم بینهم»(۲).

و من الصحیحین یعلم بطلان القول باختصاص القرعه بما کان مجهولا عندنا معیّنا فی نفس الأمر، فإنّ الخبرین مختصّان بما هو مجهول فی نفس الأمر .

الأمر الثامن: العمل بالقرعه عزیمه أو رخصه

قد عرفت أنّ مورد القرعه، تاره یکون أمراً معیناً فی الواقع مجهولًا عندنا، و أُخری فی کلّ أمر مردّد بین شیئین أو شخصین أو أکثر غیر متعیّن فی الواقع یطلب فیه التعیّن، و قد ثبت جواز القرعه شرعاً فی کلّ من القسمین، بقی الکلام فی أنّها عزیمه حتی یتعیّن بناء الأمر علیها أو رخصه حتی یجوز العدول عنها إلی غیرها؟

۱- من لا یحضره الفقیه ج ۳ ص ۹۴ باب الحکم بالقرعه

۲- من لا یحضره الفقیه ج ۳ ص ۹۴ باب الحکم بالقرعه

لا شکّ انّه لو کان مورد التنازع من الحقوق التی یجب تعیینها، سواء أ کان معیناً فی الواقع و مجهولًا عندنا کالخنثی المشکل بناء علی أنّ الخنثی لیست طبیعه ثالثه، أو لم یکن معیناً فی الواقع و لکنّه یجب تعیّنها کما لو نذر عتق أوّل مملوک ملکه فملک أکثر من واحد، أو یوصی بعتق رقاب أربعه من عبیده العشرین، فانّه لا ـ یمکن عتق الأربعه المبهمه و لا خمس الکل مشاعاً، لعدم صدق الرقبه علی الجزء بل لابد من عتق المعین.

ففی هذه الموارد التی فیها أمر إلزامی بالعمل بالحق، یکون العمل بالقرعه فیها عزیمه، و المفروض انّه لا طریق آخر هناک. و أمّا إذا لم یکن هناک حق یجب تعیینه أو العمل به، کتقدیم أحد المتعلّمین فی التدریس، أو تقدیم إحدی الزوجتین فی المتعه فلا یجب العمل بالقرعه.

و بذلک یعلم أنّ العمل بالقرعه بشخصه لیس موضوعاً لوجوب العمل و عدمه، بل یتبع موردها فی الحقوق التی یجب التحفّظ علیها و عدمها.

ثمّ إنّ هنا بحثاً آخر و هو انّه إذا استخرج المحق بالقرعه، فهل یجوز العدول عنه؟ الظاهر لا، لأنّ الإقراع یجعل الخارج بالقرعه محکوماً بحکم شرعی، ففی الخنثی المشکل إذا خرج السهم باسم الذکر یکون محکوماً شرعاً بکونه ذکراً، و کذا فی مورد النذر و الإیصاء بالعتق فإذا خرج بالقرعه تعیّن عتقه، و مثله ما ورد النصّ بالعمل بالقرعه فیه، کمسأله الشاه المنکوحه والحمد لله اولا واخرا.

ص:۲۴۷

مقاله حول شخصيه المحقق ايه الله السيد على البهبهانى (ره) الاصوليه

اشاره

ماجد الكاظمى

ص:۲۴۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ثم الصلاه والسلام على البشير النذير محمد المصطفى وعلى اله الطيبين الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين

وبعد فهذه مقاله وجيزه تتضمن التعريف ببعض مبانى ايه الله العظمى المحقق السيد على البهبهانى ره.

لقد امتازت شخصيه المحقق البهبهانى بابعاد مختلفه كلٌ منها يحتاج الى بحث مستقل وليس الغرض من هذه المقاله بيان جميع تلك الجوانب والابعاد من جهاده وشجاعته وصبره وتحمله وتحقيقاته المختلفه فى مجالات شتى كاللغه والمنطق والكلام والفقه والاصول وغيرها والتى قد تميز فيها بالابتكار ومناقشه مايُعد من البديهيات وتزييفها واثبات الحق بخلافها فلم يكن مقلداً او متماشياً مع ما يقولون بل كان له القول والتحقيق فى كل تلك المجالات فيصح لنا ان نقول انه كان مجتهداً فى اللغه والمنطق والكلام مضافاً للفقه والاصول ،فلسنا

ص:۲۴۹

فی هذه المقاله الوجیزه بصدد التعریف بکل هذه الابعاد والجوانب من شخصیه المحقق البهبهانی (قدس) وانما الغرض من هذه المقاله هوالتعریف بمبانی المحقق الاصولیه لاغیر ولاجل هذا الغرض فقد راجعنا کتابه القیم الفوائد العلیه ومااثر عنه من تقریرات (کتاب بدایع الاصول بتقریر سماحه ایه الله السید علی الشفیعی دام توفیقه).

هذا ونقل حفیده الاخ المجاهد السید نور الدین مجتهد زاده دام عزه ان هنالک مجموعه کبیرهمن التقاریر الخطیه لسماحهالمحقق البهبهانی قدس سره فقدت وللاسف فی الطریق حین نقلها .

تقسیم الابحاث

اشاره

یمکننا تقسیم تلک الابحات علی قسمین :قسم مباحث الالفاظ والتی اکثرها فی کتاب بدایع الاصول وقسم مباحث القطع والظن والشک والتی اکثرها فی کتاب الفوائد العلیه.

مباحث الالفاظ

اشاره

فمما یلاحظ فی القسم الاول انه رحمه الله قد بنی فی مسأله وضع الحروف ماروی عن امیرالمؤمنین (ع)من حدیث ابی الاسود الدؤلی وهو « ان الاسم ما انبأ عن المسمی وان الفعل ما انباعن حرکه المسمی وان الحرف ما اوجد معنی فی غیره »وقد شرح هذا الحدیث الشریف شرحاً رائعاً ورد کل الاشکالات الوارده فی المقام وا ثبت ان المعنی

الحرفی لا یتجاوز ماورد فی هـذه الروایه الشـریفه وخلاصه الکلام فیه ان الاسم ما انبأ عن المسـمی فان المسـمی هو العنوان واما الواسـطه فی الانباء فهی علقه التسـمیه ومن البدیهی ان علقه التسـمیه بین اللفظ والمفهوم هی العله للانباء اذ لفظ زید قبل وضـعه لرجل معین ماکان له ارتباط به... وانما حصل الارتباط ببسب علقه التسمیهفاذا کانت عله فیکون الموضوع الابتدائی هو الوصف ای عنوان المسـمی والا لم یکن اللفظ منبأعن مفهوم فمسـمی زید ینبئ ویحکی عن المسـمی به ای عنوان المسمی المنطبق علی هذا الشخص فالاستعمال یکون دائما فی عنوان المسمی الا ان هذا العنوان یلاحظ تاره آلیا واخری استقلالیا...(۱)

واما الفعل:وهو ما اتبأ عن حرکه المسـمی وتحقیقه ان الفعل یشـتمل علی ماده داله علی المعنی الاسـمه الاستقلالی وهو الحدث وعلی هیئه داله علی نسبه ثم ذکر ان النسبه علی ثلاثه اقسام :حدوثیه وحملیه واضافیه وذلک بحسب الاستقراء وقال:ان النسبه فی الفعل انما هی من قسم الحدوثیه منهافتقع الحرکه بالنسـبه الی المسـمی باعتبار هذه النسبه الحدوثیه...ونتیجه ذلکان هذا التعریف جامع لجمیع موارد الافعال من دون احتیاج الی الزمان لوجود هذه الحرکه فی کل مورد...(۲)واما الحرف:وهو ما اوجد معنی فی غیره خلافا لما قالوه من انه ما دل علی

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۸۰

۲- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۴۶

معنی فی غیره ثم ذکر ما یرد من الاشکال علی تعریفهم وذکر ان القضیه تنقسم الی ثلاثه اقسام:النفس الامریه والمعقوله واللفظیه وقال:ان المراد بقولنا(الحروف ادوات للایجاد)هو ایجادها الربط فی القضیهاللفظیه فلا تتم هذه القضیه الا بالحروف التی توجد الربط فیهافهی توجدها فیها بحسب اختلاف الموارد فما به الامتیاز بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی هو ان الاول حاک ومنبئ والثانی اله للایجاد..(۱).

کما وانه رحمه الله قد کتب کتاباً فی شرح هذا الحدیث واستخرج علی اساسه قواعد اللغه ومبانیها مما یختلف عما عرف من مبانی البصریین والکوفیین .

ومن الملاحظ فی تحقیقات المحقق البهبهانی قدس سره انها تحقیقات ابتکاریه لم یسبقه الیه احد ونذکر لذلک نموذجین:

الاول:تحقیقه فی المشتق فی جواب هذا الاشکال« فإن قلت : المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبدأ ، وإطلاقه علی من تطرق فیه التلبس بالمبدأ ، أو انقضی عنه المبدأ مجاز ، لا یصار إلیه إلا بدلیل »ثم اجاب عن هذا الاشکال بقوله:

«قلت : إنما لا یصدق المشتق حقیقه علی ما انقضی عنه المبدأ ، إذا کان

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۴۹

المبدأ من قبيل الصفات كالعالم والجاهل والقائم والقاعد ، وأما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال التي يكون العنوان المأخوذ منها منتزعا من حدوث المبدأ من الذات ، كالضارب والقاتل والوالد والولد ، فصدق المشتق فيها دائر مدار حدوث المبدأ ، ولا يعتبر فيه بقاؤه ، أترى أن الأب والد مجازا ، والابن ولد كذلك ، وقاتل عمرو وضارب بكر لا يصدق عليه العنوانان حقيقه ؟ كلا ثم كلا ! والظالم من قبيل الثانی ، لأن الظلم فعل لا صفه ، فلو أريد من وجد فيه الظلم فهو صادق عليه حقيقه ، ولا يكون مخالفا للظاهر حتى لا يصار إليه إلا بدليل .

نعم إذا أريد منه من جاز عليه الظلم فهو مخالف للظاهر ، ولكن الدليل على المصير إليه موجود ، وهو منافاه عدم العصمه وتطرق الظلم لنيل الإمامه التی هی عهد إلهی فوق مرتبه النبوه .

وكيف كان فالآيه الكريمه تدل على عدم استحقاق الخلفاء الثلاثه للخلافه من وجوه ثلاثه...»(۱)

الثانی:ما ذکره فی مساله القصر والاتمام عند قول الشيخ قدس سره:«ومن ذلک ماوردمن ان المصلی أربعاًفی السفر ان قرئت عليه آيه القصر وجب عليه الاعاده والّا فلا)حيث قال (ره):

إنماالكلام فی انّه اذاكان التكليف هوقصر الصلوه فقدانقلب أصل التكليف بالتمام الی التكليف بالقصر فلم يصح الصلاه منه تماماً اذاكان جاهلاً بالقصرمع انّ زياده الركن مبطل مطلقاً ومع ذلک فقال عليه السلام

ص:۲۵۳

۱- -مصباح الهدايه آيه الله البهبهانی ص۱۳۱

تمت صلوته وفسّره بعضهم بالجاهل القاصر.

وقدقيل فی الاجابه علی هذا السوال وجوه أحسنها ان يقال:

انّ الاتمام الذی هوالوضع الأوّلی للصلاه فی محل الکلام مازال موضوعه بل هوباق بحاله وانّ القصرليس وضعاًآخر بل القصروالتمام هما موضوع واحد وأمرفارد فهما کيفيتان لصلوه واحده لافی الموضوع فليسا موضوعين حتی يکون قد أتی بأحدهما مکان الآخر.

والحاصل انّ الوضع فی القصر والاتمام هوصلاه واحده لکن بکيفيتين احداهما للحضر والأخری للسفر نعم الکيفيه الأولی (التمام)هی الأصل والثانيه مبنيه علی التخفيف. وبناءعلی هذا فيطرح السؤال عن انه ماهو المنشاء لصحه التمام فی المقام؟ فنقول: انّه قد ورد فی الروايات انّ الله تبارک وتعالی تصدق علی المسافربإسقاط رکعتين من صلوته والتصدّق من الکبير العظيم هديه منه الی الصغيرالضعيف وبالطبع ان قبول الهديه أحسن من ردها لکن فی المقام يجب ويلزم قبول هذه الهديه فإن ذلک من جانب الله العلیّ الکبيرولأجل ذلک قد وردت فی الأحاديث الشريفه انّ الهدايا والجوايز التی کان الأئمه عليهم السّلام يعطونها للفقرء فکان بعضهم احياناً يردّونها لم يقبل الائمه الهداه ردّها منهم بل يجيبون بماحاصله:انّ ما أعطيناه لايرد علينا وهذامنهم لأجل انّهم أولياء وعمل الولیّ ممضی وغيرمردودعليه. نعم اذا کان هذا الرد عن جهل من المهدی اليه اوخطا منه فلا يعد هذاردا منهم والا لزم کفر الراد.

والحاصل ان تحقق الرد يحتاج الی العلم به فيکون الرد موجبا للاثم واما

فی مقام البحث فلا یتحقق رد الهدیه فیکون التمام علی وفق القاعده الاولیه فیکون مبرءا للذمه.(۱)

حول قاعده المقتضی والمانع

هـذا وقد عرف المحقق البهبهانی قدس سره تبعا لاستاذ استاذه الشیخ هادی الطهرانی تبنیه لقاعده المقتضی والمانع وقد دافع عنها وتوسع فیها وبنی علیها فروعا کثیره ویری (ره)ان قسما مما من الفروع التی اتفق علیها الاصحاب لا یمکن تخریجها الا بقاعده المقتضی والمانع کما فی اجرائهم اصاله عدم النسب فی المراه المشکوک انتسابها لقریش.

الاصول اللفظیه

ویری المحقق البهبهانی (ره)ان الاصول اللفظیه بل جمیع الاصول سوی الاستصحاب علی تفصیل فیه ترجع الی هذه القاعده حیث قال فی الاستدلال علیها فی الجواب عن ایراد العلامه النائینی:ان الاعتبار ثابت من حکم العقل وبناءالعقلاء فی عده موارد فلا مانع عن الحکم بأنّه أصل عقلایی والشارع قدقرّره- منهاأصاله الحقیقه وأصاله العموم وأصاله الاطلاق-فهذه الأصول الثلاثه قدجری بناء العقلاء فی محاوراتهم وأقاریرهم علی اتباعها «فهی متبعه شرعاً و عرفاً» و التأمل

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص۱۷۴

فی حال المخاطب و غیر المخاطب فی المقام و الفرق بینهما و عدمه لا ینافی اصل المقصود – و لکن هل یقتضی ثبوت الاعتبار بحکم العقل و بناء العقلاء اعتبار القاعده المبحوث عنها فی کل مورد ام لا-؟ فلا بد اولاً من بیان تطبیق القاعده علی اصاله الحقیقه و العموم و الاطلاق ثم سرایتها الی سایر الموارد.

فنقول: لا خفاء فی وضع الالفاظ لمعانیها الحقیقه الا ان لها الصلاحیه لان یراد منها المعانی المجازیه و لکن بما ان وجهتها الاولیه هی المعانی الحقیقه فلا یصار الی المجازیه الا بقرینه صارفه عن الحقیقه و هذا هو معنی المقتضی و المانع فان اللفظ الملقی فی مقام الافاده و الاستفاده ینصرف فی حد نفسه الی المعنی الحقیقی فالقرینه الصارفه مانعه عن هذا المعنی و لیست فی المقام حاله سابقه عند الشک فی المعنی الحقیقی و المجازی و لکن المقتضی محرز و هو ان الوجهه الاولیه للفظ عباره عن انصرافه الی المعنی الحقیقی فما دام الشک باقیاً فی القرینه الصارفه فحیث انه اطلق اللفظ فی حال الشعور و الاراده فقد اطلقه الی تلک الوجهه الاولیه و هی المعنی الحقیقی وهکذا الحال فی اصاله العموم واصاله الاطلاق...(۱)

الی ان قال: فالنتیجه الحاصله لنا من هذه الاصول انما هی ببرکه قاعده الاقتضاء و المنع المعتبره عند العقلاء و لا تخص الموارد الخاصه

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۱۴۸

المذکوره بل انما هی مصادیق لها بل ان الفقهاء قدس الله اسرارهم قد تمسکوا بالقاعده فی موارد کثیره و یظهر ذلک للمتتبع فی الفقه – منها- اصاله اللزوم ....(۱)

وبذلک یظهر فساد الاستدلال علی رد هذه القاعده بان ادله الاستصحاب من قوله علیه السلام لا تنقض الیقین بالشک لا دلاله لها علی هذه القاعده اذ ان المحقق البهبهانی (ره)لم یستدل علی القاعده بادله الاستصحاب بل استدل ببناء العقلاء وحکم العقل والعرف وذکر ان العقلاء متی ما رأوا وجود المقتضی حکموا بوجود المقتضی ففی الحقیقه انه یری ان بناء العقلاء قائم علی عدم التفکیک بین المتلازمین فیحکمون بوجود المقتضی عند ثبوت المقتضی، وذکر ان حکم العقل لیس ایجاده شیئا بل ادراکه ومورد حکمه الذاتیات غیر المجعوله فیدرکها ویحکم ،وهکذا العرف لا بمعنی اجتماع اهل العرف بل بمعنی کون الامرمعروفا بحسب الفطره ومعمولا به بحکم الطبیعه.(۲)

الاصول العملیه

ویقول (ره)حول الاصول العملیه : قد ذکرنا سابقا فی البحث عن اصاله الحقیقه ..ان مرجع هذه الاصول انما هو الی العلم لا الی الجهل ولا الی الشک بل ان تمام الاصول سوی الاستصحاب من باب العمل بالعلم لکن

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۱۵۰

۲- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص۱۵۵

اقتضـاء ای ما لم یثبت العلم بالخلاف فکلها معمول بها کـذلک فالاصول مطلقا بابها غیر باب الظن فلیست داخله فیه حتی تخرج عنه..(۱)وقال :فالذی تحصل ..ان مرجع جمیع الاصول انما هو العلم فان الشک فی حد ذاته متساوی الطرفین ولا ترجیح فی البین فترجیـح احـدهما فی موارد الاصول انما یکون باعتبار مجامعه الشک مع العلم دائما اما العلم بالعـدم واما بالوجود واما بالتکلیف واما بالمکلف به فالاصول الاربعه تجامع کلا من العلم والشک الا ان الکلام هو فی استنادها الی العلم ام الی الشک اما الاحتیاط والتخییر فواضح وکذا الاستصـحاب فالشک لایقاوم العلم واما البراءه فهو استصحاب العدم فانه لایمکن ترجیح احد الجانبین فی مورد الشک سواء کانا وجودیین او احدهما وجودیا والاخر عدمیا فالمستند لیس الا العلم ولکن بالمعنی الاعم من الموجود فعلا او الموجود اقتضاء والاول هو العلم بالوجود والشک فی الزوال والثانی هو العلم بالعدم مع الشک فی الوجود والحدوث(۲).

مباحث القطع والظن

اشاره

هـذا ویتبنی المحقق البهبهـانی قـدس سـره حجیه الخبر الموثوق به ویری ان احـادیث الکتب الاـربعه من الاحـادیث الموثوق بها فقال:«واما ماذهب الیه الشیخ فی رساله الظن ان مع وجود الانفتاح قد اعتبر الشارع الامارات

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص۱ ۱۸

۲- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص ۱۴۲

الشرعیه لأجل مصالح فیها(۱)-فهـذا بعید منه قدس سره فإنّ هذا الکلام فرع السببیه و الحال انّ الامارات متصفه بالطریقیه فمع فتح باب العلم لا مجال للقول بالرجوع الی خبر الواحد و سایر موجبات الظن.

و قد تحصّل مما ذکرناه انه لا مجال لاثبات حجیه أخبار الآحاد بدلیل الانسداد و انّ الاجماع المدّعی فی المقام خاص بأخبار هـذه الکتب الأربعه و سیره الأعلام و الأصحاب أیضا علی العمل بأخبار هذه الکتب و هکذا تصریحاتهم بهذا الأمر و انّ ما فی هـذه المجموعات هی الأصول الأربعمائه المتلقاه عن الأئمه الأطهار علیهم الصلاه و السلام مع تـذهیبها و تنقیحها فی طول هذه المده المدیده فدعوی وجود قرائن قد خفیت علینا غیر مسموعه اذ لم یحدث حادث یمنع و یخدش حجیتها فهی باقیه الی زماننا هذا.

حتی انّ القائلین بالانفتاح(الـذین أورد الشیخ قدس سره أسماء عده منهم) أیضاً یرون الأخبار قطعیه الصدور فإنّ أوّل مدع للانفتاح هو السید المرتضی علم الهدی قدس سره الذی کان زمانه قریباً من الصدر الأوّل و ان باقی الفقهاء لم ینکروا الانفتاح فی ذلک الزمان ... و قد صرح السید المرتضی فی عده مواضع من کتابه (الـذریعه) انّ المراد بالعلم هـو سکون النفس و الاطمینان الذی هو العلم العادی لا التحقیقی.

و علی هذا فمع هذا الاهتمام الذی کان للأئمه علیهم السلام فی تهذیب الأحادیث حتی انّه قد تمهّدت و حصلت ۴۰۰ اصلا فی زمن الصادقین علیهما السلام و قد طرحت و طردت الأخبار الضعاف منها و کان العمل

۱- -فرائد الأصول:ج۱ ص ۱۱۴ مبحث المصلحه السلوکیه.

علی الأصول الأربعمائه و قد تداولوها یداً بید و أصدروا الاجازه لقرائتها و روایتها و وجادتها کل ذلک یدل دلاله قاطعه علی حفظ هذه الروایات و لم یحصل فیها دسّ او غشّ أو غیر ذلک. و لو کان عبر التاریخ شیئ یوجب محو الأخبار و دسّها لوصل الینا و نقل لنا.

فإذا کان العلم بها مفتوحاً و لم یعرضها صدمه أو خلل فیما بعد. فإلی الحال ایضاً کذلک.

أنظر الی کلام القدماء من الأصحاب فی ذلک العصر کالسید المرتضی قدس سره مثلاً أو غیره فإذا قرئته و تلوته فی عصرک و زمانک هذا فلا تشک انّه هو ذلک الکلام بعینه مع انّه لم یهتم بکلامه فی حفظه و ضبطه کالاهتمام الذی بذلوه فی حفظ الروایات و ضبطها و فی ألفاظها و حالاتها فالروایات و کلماتها و عباراتها فی عصرنا هذا هی بعینها تلک الألفاظ و العبارات الثابته فی ذلک الزمان بعینها و لو کان هناک تردید فی شیئ من ارتباط الکلمات بعضها ببعض فلا ینافی ما ذکرناه.

و لهذا کله فلا مجال للتخلف عن الروایات من دون عذر بوجه من الوجوه فانفتاح باب العلم بالروایات- بالمعنی الذی أفاده السید المرتضی قدس سره باق و موجود بحاله و لم یحصل بسبب طول المده ما یوجب انسداد باب العلم. فلا وقع لتوهم انّ فی زمان العلامه حصل حادثه أو کارثه سلبت اعتبار الأحادیث و کلمات المعصومین سلام الله علیهم أجمعین.

والوجه فی قبولهم للتقسیمات الأربعه المعروفه فی الروایات(الصحیح و

الموثق و الحسن و الضعيف) المنسوبه الی العلّامه علیه الرحمه هو ما ذکره بنفسه فی محکی کتابه خلاصه الأقوال من عدم الحاجه الی هذا التقسیم و ان روایاتنا فی غنی عن ذلک لکن بما ان أهل السنه و الجماعه کان لهم هذا التقسیم الرباعی و کانوا یطعنون علینا بالغفله عنه فنحن أیضاً أوردنا هذا التقسیم لأجل التبری عن هذه الغفله المفتری علینا و لکنا لا نعمل بذلک و ذلک لأجل القرائن الموجوده الداله علی صدق الأحادیث المرویه عن ائمه أهل البیت علیهم السلام.

فالانصاف انّه لا تردید فی صحه الروایات و الحمد لله رب العالمین.(۱)

الاستصحاب اماره ام اصل؟

ثم ان المفهوم من مبانی المحقق البهبهانی ره ان الاستصحاب دائر مدار الدلیل الدال علیه فسعته وضیقه و کونه اماره او اصلاً تابع لدلیله و قد عرفت ان الدلیل الدال علیه هو العقل بحکم الاقتضاء و بناء العقلاء و بنکته الاقتضاء ایضاً و المراد من الاقتضاء:هو کون المشکوک فیه ثابتاً فی حد نفسه لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن المانع و المزیل و الرافع سواء کان وجودیاً ام عدمیاً و سواء کان الشک فی الحدوث بعد تحقق مقتضیه کما اذا شک فی وقوع عقد البیع علی وجه اللزوم او الجواز من جهه احتمال الغبن فیه بناءاً علی القول بخیار الغبن فانه یحکم باللزوم لاجل تحقق مقتضیه و هو عقد البیع و لیس المراد من المقتضی فی المقام العله و ما یقتضی الوجود ذاتاً او جعلاً و لا ان المراد استعداد البقاء بل المراد من

۱- بدایع الاصول تقریرات آیه الله البهبهانی بقلم ایه الله السید علی الشفیعی ص۱۹۸

المقتضى هو ثبوت الشىء سواء كان عدمياً ام وجودياً و انه لا يرفع اليد عنه الّا باليقين و بذلك يظهر أن الاستصحاب و قاعده المقتضى و المانع (و قاعده اليقين وان لم يصرح بها المحقق البهبهانى ره) كلها ترجع إلى امر واحد و هو الاقتضاء و ان العقل حاكم باقتضاء اليقين للبقاء سواء كان الشك فى الحدوث كما فى قاعده اليقين ام الشك فى البقاء كما فى الاستصحاب و سواء كان متعلق الشك هو المانع كما فى قاعده المقتضى و المانع.

لا ـ يقال:ان الحكم بالحدوث كما فى قاعده اليقين غير الحكم بالبقاء كما فى الاستصحاب و لا جامع بينهما فانه يقال:الجامع بينهما هو اقتضاء ثبوت السابق للبقاء سواء افاد الحدوث ام الاستمرار مضافاً إلى انها قضيّه عقليه ارتكازيّه و هى جاريه فى كلٍ من الامرين و يشهد لذلك ما فى تعبير الاعلام بان الحجه لا يرفع اليد عنها الا بالحجه و لعل قوله عز وجل((لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين منفكين حتى تأتيهم البينه))انه فى مقام الحكايه عن هذه القضيّه الارتكازيهوالحاصل:

اولاً : ان الاستصحاب من باب الاقتضاء اماره على الواقع و ليس اصلاً و عليه فهو حجه فى لوازمه و مثبتاته.

ثانياً ان الاصول اللفظيه كاصاله الحقيقه و العموم و الاطلاق و التى هى من الاصول المسلمه التى عليها بناء العقلاء و لا يرتاب فيها احد ترجع إلى هذا الاصل و لا يتم الامر بها الا من جهه الاستصحاب من باب الاقتضاء و ذلک لان اللفظ بفحوى وضعه للمعنى الحقيقى يقتضى معناه الحقيقى لا

غیر الّا مع القرینه و هکذا کل الظواهر فان اللفظ الملقی فی مقام الافاده لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن المانع یفید العلم بالمراد لا ـ الظن به و احتمال المانع لا یعتنی به بحکم بناء العقلاء القائم علی الاخذ بالمقتضی حتی یجیء الصارف و المانع اذاً اصاله الحقیقه انما ترجع إلی ان المعنی الحقیقی معنی اللفظ المجرد عن القرینه الصارفه الملقی فی مقام الافاده فیؤخذ به دون المعنی المجازی و هکذا باقی الاصول من العموم و الاطلاق و غیرهما و حیث انه لا تعبد عند العقلاء حتی یختص بمورد دون مورد و انما بناؤهم علی ما بنوا علیه لاجل جهه واقعیّه عقلیه ثابته عندهم و هی اقتضاء ثبوت الشیء للبقاء و من المعلوم اطرادها فی حد نفسها فما لم یعلم من المولی النهی و الردع عن البناء علیه یُحکم باطرادها فکیف و قد جاء تقریرها فی الاخبار.و بذلک تعرف الوجه فی جریان سیره العقلاء علی عدم النقل حیث انهم بعد علمهم بالمعنی اللغوی و شکهم بالنقل یبنون علی عدم النقل و ذلک لان الوضع اللغوی یقتضی البقاء ما لم یحصل الناقل و ایضاً انه بعدم العلم بعدم النقل فعدمه ثابت حتی یعلم الناقل و لازمه ثبوت المعنی اللغوی السابق و هذا اللازم حجه لان اصاله عدم النقل اماره،و بذلک تعرف ایضاً وجه السیره فی الوضوء و الغسل حتی عدم الفحص عن الحاجب بعد علمهم بعدم الحاجب سابقاً.

هذا و قد یقال بجریان الاستصحاب من باب الاقتضاء حتی فیما لو لم تکن هنالک حاله سابقه کما فی نقل عن الاصحاب الحکم باصاله عدم النسب فی المرأه المشکوک فی کونها من المحارم النسبیّه و جواز تزویجها و لا

مدرک لهذا الحکم الّا الاعتماد علی اصاله الاقتضاء و عدم الاعتداد باحتمال المانع اذ لا حاله سابقه لها حتی تستصحب.

اقول:الصحیح انه لا اقتضاء من جهه عدم النسب فما لم یثبت الشیء کیف یقتضی البقاء و العدم هنا لیست له حاله سابقه لانه من العدم الازلی و حکم الاصحاب بجواز تزویجها لعله من جهه عموم قوله تعالی((و احل لکم ما وراء ذلکم))خرج منه من خرج و بقی الباقی و حیث انها لم تعلم من النسبیات لتعارض الاحتمالین و تساقطها فعموم الایه یقتضی الشمول لها حتی یثبت المانع و لم یثبت.

ص:۲۶۴

الفهرس

الأمر السادس هل القرعه أماره أو أصل؟

الأمر السابع: هل الإقراع وظيفه شخص خاص؟

الأمر الثامن: العمل بالقرعه عزيمه أو رخصه

مقاله حول المبانی الاصولیه للمحقق البهبهانی

ص:۲۶۸

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمهٔ:
تأسّس مرکز القائمیهٔ للدراسات الکمبیوتریهٔ فی أصفهان بإشراف آیهٔ الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیهٔ والثقافیهٔ والعلمیهٔ معتمداً علی النشاطات الخالصهٔ والدؤوبهٔ لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیهٔ.

إجراءات المؤسسهٔ:
نظراً لقلهٔ المراکز القائمهٔ بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیهٔ وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبهٔ الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسهٔ القائمیهٔ للدراسات الکمبیوتریهٔ فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیهٔ وتقدم المؤسسهٔ مجاناً مجموعهٔ الکترونیهٔ من الکتب والمقالات العلمیهٔ والدراسات المفیدهٔ وهی منظمهٔ فی برامج إلکترونیهٔ وجاهزهٔ فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسهٔ تقدیم الخدمهٔ معتمدهٔ علی النظرهٔ العلمیهٔ البحتهٔ البعیدهٔ من التعصبات الشخصیهٔ والاجتماعیهٔ والسیاسیهٔ والقومیهٔ وعلی أساس خطهٔ تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرهٔ من جمیع مراکز الشیعهٔ.

الأهداف:
نشر الثقافهٔ الإسلامیهٔ وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسهٔ أدقّ فی المسائل الدینیهٔ
تنزیل البرامج المفیدهٔ فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمهٔ للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیهٔ والجامعات
توسیع عام لفکرهٔ المطالعهٔ
تهمید الأرضیهٔ لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیهٔ

السیاسات:
مراعاهٔ القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیهٔ
إنشاء العلاقات المترابطهٔ مع المراکز المرتبطهٔ
الاجتنباب عن الروتینیهٔ وتکرار المحاولات السابقهٔ
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزى
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵
هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز
القائمية
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹